John Rawls

La justicia como equidad

Una reformulación

Edición a cargo de
Erin Kelly



§1. CUATRO PAPELES QUE CUMPLE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

1.1. Empezaremos por distinguir cuatro papeles que puede cumplir la filosofía política como parte de la cultura política pública de una sociedad. Consideremos primero su papel práctico, papel que nace del conflicto político divisivo y de la necesidad de dirimir el problema del orden.

Hay largos períodos en la historia de toda sociedad durante los cuales determinadas cuestiones básicas conducen a un profundo y agudo conflicto, y parece difícil, cuando no imposible, encontrar algún suelo común razonado para el acuerdo político. A modo de ilustración: uno de los orígenes históricos del liberalismo está en las guerras de religión de los siglos XVI y XVII que siguieron a la Reforma; estas divisiones dieron lugar a una prolongada controversia sobre el derecho de resistencia y la libertad de conciencia, lo que eventualmente desembocó en la formulación y en la aceptación, a menudo renuente, de alguna versión del principio de tolerancia. Las concepciones de Locke en la *Carta sobre la tolerancia* (1689) y de Montesquieu en *El espíritu de las leyes* (1748) tienen una larga prehistoria. El *Leviatán* (1652) de Hobbes —seguramente la más grande obra de filosofía política escrita en inglés— se ocupa del problema del orden durante los disturbios de la guerra civil inglesa; y lo mismo hace el *Segundo tratado* (también de 1689) de Locke. Para ilustrar en nuestro propio caso cómo el conflicto divisivo puede desembocar en la filosofía política, recordemos los extensos debates entre federalistas y antifederalistas en 1787-1788 en torno a la ratificación de la Constitución, y cómo la cuestión de la extensión de la esclavitud en los años previos a la guerra civil provocó discusiones de principio sobre dicha institución y sobre la naturaleza de la unión entre los Estados.

Nosotros suponemos, pues, que una de las tareas de la filosofía política —su papel práctico, por así decir— es fijar la atención en las cuestiones profundamente disputadas y ver si, pese a las apariencias, puede descubrirse alguna base subyacente de acuerdo filosófico y moral. O si no puede

encontrarse dicha base de acuerdo, quizás al menos pueda limitarse la divergencia de opinión filosófica y moral que está en la raíz de las diferencias políticas divisivas, de tal modo que todavía pueda mantenerse la cooperación social entre ciudadanos sobre la base del respeto mutuo.

Para fijar ideas, consideremos el conflicto entre las demandas de la libertad y las demandas de la igualdad en la tradición del pensamiento democrático. Los debates a lo largo de los dos últimos siglos dejan claro que no hay un acuerdo básico sobre cómo han de organizarse las instituciones para mejor favorecer la libertad y la igualdad de la ciudadanía democrática. Hay una línea divisoria entre la tradición que arranca de Locke, tradición que pone el acento en lo que Constant llamó «la libertad de los modernos» —libertad de pensamiento y libertad de conciencia, ciertos derechos básicos de la persona y de propiedad, y el imperio de la ley— y la tradición que proviene de Rousseau, que pone el acento en lo que Constant llamó «la libertad de los antiguos» —las libertades políticas iguales y los valores de la vida pública—.[1] Este contraste, en extremo estilizado, pone de manifiesto la profundidad del conflicto.

El conflicto arraiga no sólo en las diferencias respecto de intereses sociales y económicos sino también en las diferencias entre teorías políticas, económicas y sociales generales sobre cómo funcionan las instituciones, así como en las diferentes visiones sobre las consecuencias probables de las políticas públicas. Aquí nos centraremos en otra raíz del conflicto: las diferentes doctrinas filosóficas y morales que se ocupan de cómo debemos entender las demandas enfrentadas de la libertad y la igualdad, de cómo deben ordenarse y equiponderarse, y de cómo ha de justificarse cualquier modo particular de ordenarlas.

1.2. Señalaré brevemente otros tres papeles de la filosofía política que iremos considerando a medida que avancemos. Uno es que la filosofía política puede contribuir al modo en que un pueblo considera globalmente sus instituciones políticas y sociales, y sus objetivos y propósitos básicos como

1. Véase «Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns» (1819), en Benjamin Constant, *Political Writings,* trad. de Biancamaria Fontana, Nueva York, Cambridge University Press, 1988 (trad. cast.: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en B. Constant, *Escritos políticos,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989). La vida de Constant transcurre de 1767 a 1830. La expresión «libertades de los antiguos» se refiere a las libertades de los ciudadanos varones nativos determinadas por los derechos de participación política en la democracia ateniense en la época, digamos, de Pericles.

sociedad con historia —como nación—, a diferencia de sus objetivos y propósitos como individuos o miembros de familias y asociaciones. Además, los miembros de cualquier sociedad civilizada precisan de una concepción que les permita entenderse a sí mismos como miembros que poseen un determinado estatus político —en una democracia, el de ciudadanos iguales— y les permita entender cómo afecta dicho estatus a la relación con su mundo social.

La filosofía política puede intentar responder a esta necesidad, y a este papel lo llamaré de orientación.[2] La idea es que es propio de la razón y la reflexión (tanto teóricas como prácticas) orientarnos, digamos, en el espacio (conceptual) de todos los fines posibles, individuales y asociativos, políticos y sociales. La filosofía política, como quehacer de la razón, cumple con esa tarea determinando los principios que sirven para identificar esas diversas clases de fines razonables y racionales, y mostrando de qué modo son congruentes esos fines con una concepción bien articulada de sociedad justa y razonable. Dicha concepción puede ofrecer un marco unificado en cuyo seno puedan hacerse consistentes las respuestas que se den a las cuestiones divisivas y las luces arrojadas por los diferentes casos pueden utilizarse para alumbrarse mutuamente y para iluminar otros casos.

1.3. Un tercer papel, subrayado por Hegel en sus *Principios de la filosofía del derecho* (1821), es el de reconciliación: la filosofía política puede tratar de calmar nuestra frustración y nuestra ira contra nuestra sociedad y su historia mostrándonos cómo sus instituciones, cuando se las entiende adecuadamente desde un punto de vista filosófico, son racionales y se han desarrollado a lo largo del tiempo de ese preciso modo a fin de alcanzar su forma racional presente. Esto encuentra acomodo en el célebre dicho de Hegel: «Cuando miramos al mundo racionalmente, el mundo nos devuelve una mirada racional». Hegel busca la reconciliación para nosotros —*Versohnung*—, lo que significa que debemos aceptar y afirmar nuestro mundo social positivamente, y no sólo resignarnos a él.

Nos interesaremos por varios aspectos de este papel de la filosofía política. Yo creo que una sociedad democrática no es una comunidad ni puede serlo, entendiendo por comunidad un cuerpo de personas unidas en la

2. El término y su significado los sugiere el uso que de él hace Kant en su ensayo «Was Heisst: Sich im Denken orientieren?», *Kant's gesammelte Scbriften,* PreuBischen Akademie der Wissenschaften, vol. 8, Berlín, 1912. Para Kant, la razón es, de modo análogo, la facultad de la orientación tal cual es caracterizada muy brevemente en el texto.

defensa de la misma doctrina comprehensiva o parcialmente comprehensiva. Semejante cosa la hace imposible el hecho del pluralismo razonable que caracteriza a una sociedad con instituciones libres.[3] Es el hecho de las diferencias profundas e irreconciliables en las concepciones del mundo de los ciudadanos, en esas razonables concepciones religiosas y filosóficas comprehensivas, y en sus visiones de los valores morales y estéticos que deben primar en la vida humana. No es siempre fácil aceptar este hecho, mas la filosofía política puede tratar de reconciliarnos con él mostrándonos la razón y, en realidad, el bien y los beneficios políticos que de él derivan.

Tampoco es la sociedad política una asociación, ni puede serlo. No entramos en ella voluntariamente. Antes bien, nos encontramos simplemente en una sociedad política particular en un cierto momento del tiempo histórico. Bien podríamos pensar que nuestra presencia en ella, el hecho de que estemos aquí, no es algo libre. ¿En qué sentido, pues, pueden ser libres los ciudadanos de una democracia? O bien, como alguna vez nos preguntaremos, ¿cuál es el límite externo de nuestra libertad (§26)?

Podemos tratar de abordar esta cuestión entendiendo la sociedad política de un determinado modo, a saber, como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, de una generación a la siguiente, donde los que participan en la cooperación se conciben como ciudadanos libres e iguales y como miembros cooperativos normales de la sociedad durante toda su vida. Tratamos de formular a continuación los principios de justicia política de tal modo que, si la estructura básica de la sociedad —las principales instituciones políticas y sociales y la manera en que encajan en un esquema de cooperación— satisface dichos principios, entonces podemos decir sin disimulo ni falsedad que los ciudadanos son realmente libres e iguales.[4]

1.4. El cuarto papel es una variación sobre el anterior. Nosotros concebimos la filosofía política como realistamente utópica, esto es, como una disciplina que investiga los límites de la posibilidad política practicable. La

3. Para el significado de «razonable» tal como se usa en el texto, véanse §§2, 11 y 23.

4. La idea de la filosofía política como reconciliación debe invocarse con cautela. Pues la filosofía política siempre corre el riesgo de ser usada corruptamente como defensa de un *statu quo* injusto e indigno y, así, de ser ideológica en el sentido de Marx. De vez en cuando debemos preguntar si la justicia como equidad, o cualquier otra concepción, es en este sentido ideológica y, si no lo es, ¿por qué no lo es? ¿Son ideológicas las ideas básicas que usa? ¿Cómo podemos mostrar que no lo son?

esperanza que tenemos puesta en el futuro de nuestra sociedad descansa en la creencia de que el mundo social permite por lo menos un orden político decente, tanto que resulta posible un régimen democrático, aunque no perfecto, razonablemente justo. Nos preguntamos así: ¿cómo sería una sociedad democrática bajo condiciones históricas razonablemente favorables, pero con todo posibles, esto es, bajo condiciones permitidas por las leyes y tendencias del mundo social? ¿Qué ideales y principios intentaría realizar dicha sociedad, dadas las circunstancias de la justicia que sabemos que existen en una cultura democrática? Esas circunstancias incluyen el hecho del pluralismo razonable, que es una condición permanente ya que acompaña sin cesar a las instituciones democráticas libres.

El hecho del pluralismo razonable limita lo que es prácticamente posible bajo las condiciones de nuestro mundo social, condiciones muy distintas a las de otras épocas históricas donde a menudo se decía que las gentes estaban unidas (aunque quizá nunca lo hayan estado) en la defensa de una concepción comprehensiva.

A su debido tiempo, tendremos que preguntar si el hecho del pluralismo razonable es un destino histórico que deberíamos lamentar. Mostrar que no lo es, o que tiene sus muy considerables ventajas, significaría que en parte nos reconciliamos con nuestra condición. Por supuesto, no está claro cómo se distinguen los límites de lo practicable ni cuáles son de hecho las condiciones de nuestro mundo social; el problema aquí es que los límites de lo posible no vienen dados por lo real, pues en mayor o menor medida podemos cambiar las instituciones políticas y sociales, y muchas más cosas. No obstante, no ahondaré aquí en esta profunda cuestión.

§2. LA SOCIEDAD COMO UN SISTEMA EQUITATIVO DE COOPERACIÓN

2.1. Como dije más arriba, una de las metas al alcance de la justicia como equidad es la de proporcionar una base filosófica y moral aceptable para las instituciones democráticas y afrontar así la cuestión de cómo han de entenderse las demandas de la libertad y la igualdad. Para ello nos fijamos en la cultura política pública de una sociedad democrática y en las tradiciones de interpretación de su constitución y sus leyes fundamentales, en busca de ciertas ideas familiares de las que pudiera desprenderse una concepción de la justicia política. Se asume que los ciudadanos de una sociedad democrática tienen al menos una comprensión implícita de estas ideas, ideas manifiestas en la discusión política cotidiana, en los debates

sobre el sentido y el fundamento de los derechos y libertades constitucionales, y cosas por el estilo.[5]

Algunas de esas ideas familiares son más básicas que otras. Entre las ideas fundamentales cuento agüellas que usamos para organizar y estructurar la justicia como equidad. La idea más fundamental en esta concepción de la justicia es la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo de una generación a la siguiente *(Theory,* §1, pág. 4). Usamos esta idea como la idea organizadora central cuando tratamos de desarrollar una concepción política de la justicia para un régimen democrático.

Para elaborar esta idea central recurrimos a otras dos ideas fundamentales que la acompañan. Son éstas: la idea de los ciudadanos (los que participan en la cooperación) como personas libres e iguales (§7); y la idea de sociedad bien ordenada, esto es, de una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia (§3).

Tal como indicábamos más arriba, estas ideas intuitivas fundamentales son tenidas por familiares en la cultura política pública de una sociedad democrática. Aun cuando dichas ideas a menudo no se formulan expresamente, ni se delimita claramente su significado, pueden desempeñar un papel fundamental en el pensamiento político de la sociedad y en el modo en que se interpretan sus instituciones (por ejemplo, en los tribunales), y en cómo se les confiere una relevancia duradera en los textos históricos y de otra índole. Que una sociedad democrática a menudo se entiende como un sistema de cooperación social lo sugiere el hecho de que, desde un punto de vista político y en el contexto de la discusión pública de cuestiones básicas de derecho político, sus ciudadanos no conciben su orden social como un orden natural fijo o como una estructura institucional justificada sobre la base de doctrinas religiosas o principios jerárquicos que expresan valores aristocráticos. Ni piensan que un partido político puede propiamente, declarándolo en su programa, proponerse conculcar sus derechos y libertades fundamentales a cualquier clase o grupo reconocido.

5. La exposición de la justicia como equidad arranca de estas ideas familiares. De este modo, la enlazamos con el sentido común de la vida cotidiana. Pero que la exposición arranque de estas ideas no significa que los argumentos en favor de la justicia como equidad las asuman simplemente como base. Todo depende de cómo resulte la exposición en su conjunto y de que las ideas y principios de esta concepción de la justicia, así como sus conclusiones, resulten aceptables tras la debida reflexión. Véase §10.

2.2. La idea organizadora central de la cooperación social tiene al menos tres rasgos esenciales:

a) La cooperación social es cosa distinta de la mera actividad socialmente coordinada; por ejemplo, de la actividad coordinada a base de órdenes dictadas por una autoridad central absoluta. Antes bien, la cooperación
social está guiada por reglas y procedimientos públicamente reconocidos que los cooperantes aceptan como apropiados para regular su conducta.

b) La idea de cooperación incluye la idea de los términos equitativos de la cooperación, términos que cada participante puede aceptar razonablemente, y a veces debería aceptar, siempre que todos los demás los acepten de igual modo. Los términos equitativos de la cooperación definen una
idea de reciprocidad o mutualidad: todo el que hace su parte según lo exigen las reglas reconocidas debe beneficiarse de acuerdo con un criterio público y aceptado.

c) La idea de cooperación también incluye la idea de ventaja racional, o de bien, de cada participante. La idea de ventaja racional define aquello que persiguen los que participan en la cooperación para promover su pro pio bien.

En todo momento, distinguiré entre lo que llamaré lo razonable y lo racional. Así me referiré a dos ideas básicas y complementarias que forman parte de la idea fundamental de sociedad como un sistema equitativo de cooperación social. Si aplicamos la distinción al caso más simple, a saber, a las personas que participan en la cooperación y que gozan de la condición de iguales en aspectos relevantes (o, para abreviar, simétricamente), tenemos lo siguiente: las personas razonables están dispuestas a proponer, o a reconocer cuando son otros los que proponen, los principios necesarios para definir lo que todos pueden aceptar como términos equitativos de la cooperación. Las personas razonables también entienden que han de honrar esos principios, aun a expensas de sus propios intereses si así lo exigen las circunstancias, siempre que los demás estén igualmente dispuestos a honrarlos. Es irrazonable no estar dispuesto a proponer dichos principios o a honrar los términos equitativos de la cooperación cuando podemos razonablemente esperar que los demás los van a aceptar; es más que irrazonable que alguien meramente parezca o finja proponerlos u honrarlos, pero esté dispuesto a violarlos en su propio beneficio tan pronto como lo permita la ocasión.

Con todo, aunque sea irrazonable no es, en general, irracional. Porque puede ocurrir que algunos tengan un poder político superior o disfruten de

circunstancias más favorables; y, aunque estas condiciones sean irrelevantes —asumámoslo así— para distinguir entre las personas en cuestión como iguales, puede ser racional que los mejor situados se aprovechen de su situación. En la vida cotidiana damos por supuesta esta distinción cuando, por ejemplo, decimos de ciertas personas que, dada su superior posición negociadora, su propuesta es perfectamente racional pero al mismo tiempo irrazonable. El sentido común considera lo razonable pero no, en general, lo racional como una idea moral en la que participa la sensibilidad moral.[6]

2.3. El papel de los principios de justicia (como parte de una concepción política de la justicia) consiste en especificar los términos equitativos de la cooperación social *(Teoría,* §1). Estos principios definen los derechos y deberes básicos que deben asignar las principales instituciones políticas y sociales, regulan la división de los beneficios que surgen de la cooperación social y distribuyen las cargas necesarias para sostenerla. Puesto que en una sociedad democrática se concibe a los ciudadanos, desde el punto de vista de la concepción política, como personas libres e iguales, podemos considerar que los principios de una concepción democrática de la justicia especifican los términos equitativos de la cooperación entre ciudadanos así concebidos.

Mediante esas especificaciones, los principios de justicia dan respuesta a la cuestión fundamental de la filosofía política para un régimen democrático constitucional. Esa cuestión es la siguiente: ¿cuál es la concepción política de la justicia que mejor define los términos equitativos de la cooperación entre ciudadanos considerados como libres e iguales y como razonables a la vez que racionales, y (añadimos nosotros) como miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad a lo largo de toda una vida, de una generación a la siguiente? Ésta es una cuestión fundamental porque ha sido el foco de la crítica liberal a la monarquía y la aristocracia, y de la crítica socialista a la democracia constitucional liberal. Es también

6. Este tipo de distinción entre lo razonable y lo racional lo hizo W. M. Sibley en «The Rational versus .the Reasonable», en *Philosophical Review, 62* (octubre, 1953), págs. 554-560. El texto conecta estrechamente la distinción con la idea de cooperación entre iguales y la caracteriza en consonancia con esta idea más definida. De vez en cuando volveremos sobre la distinción entre lo razonable y lo racional. Véanse §23.2 y §23.3. Es de central importancia para entender la estructura de la justicia como equidad, así como la teoría moral contractualista general de T. M. Scanlon. Véase su «Contractualism and Utilitarianism», en Amartya Sen y Bernard Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

el foco del presente conflicto entre el liberalismo y las visiones conservadoras a propósito de las demandas de la propiedad privada y de la legitimidad (en oposición a la efectividad) de las políticas sociales asociadas al así llamado Estado del bienestar.[7]

Al usar la concepción de los ciudadanos como personas libres e iguales, hacemos abstracción de diversos rasgos del mundo social e idealizamos de diversas maneras. Esto pone de relieve un papel que cumplen las concepciones abstractas: se usan para conseguir una visión clara y despejada de una cuestión considerada fundamental, centrando la atención en los elementos más significativos que pensamos son los más relevantes a la hora de determinar cuál es la respuesta más apropiada. A menos que explícitamente digamos lo contrario, no intentaremos responder a ninguna otra cuestión que no sea la cuestión fundamental formulada anteriormente.

§3. LA IDEA DE UNA SOCIEDAD BIEN ORDENADA;

3.1. Como dijimos en §2.1, la idea fundamental de una sociedad bien ordenada -—una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia— es una idea colateral que usamos para precisar la idea organizadora central de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación. Ahora bien, decir que una sociedad política está bien ordenada comporta tres cosas:

En primer lugar, y según implica la idea de una concepción pública de la justicia, es una sociedad en la que cada cual acepta, y sabe que todos los demás aceptan, la misma concepción política de la justicia (y, así, los mismos principios de justicia política). Además, este conocimiento es reconocido mutuamente: es decir, la gente sabe todo lo que sabría si su aceptación de dichos principios fuera cosa de acuerdo público.

En segundo lugar, y según implica la idea de regulación efectiva por una concepción pública de la justicia, se sabe públicamente, o hay buenas razones para creer, -que la estructura básica de la sociedad —esto es, sus principales instituciones políticas y sociales, y el modo en que se acoplan para formar un sistema de cooperación— satisface esos principios de justicia.

7. Digo «así llamado Estado del bienestar» porque en la cuarta parte distingo entre una democracia de propietarios y un Estado del bienestar capitalista, y mantengo que esta última entra en conflicto con la justicia como equidad.

En tercer lugar, y según implica la idea de regulación efectiva, los ciudadanos tienen un sentido normalmente efectivo de la justicia, es decir, un sentido que los capacita para entender y aplicar los principios públicamente reconocidos de justicia y, en su mayor parte, para actuar según lo exige su posición en la sociedad, con sus deberes y obligaciones.

Así pues, en una sociedad bien ordenada, la concepción pública de la justicia proporciona un punto de vista mutuamente reconocido desde el que los ciudadanos pueden arbitrar sus exigencias de derecho político a las instituciones, o lo que cada cual reclame al otro.

3.2. La idea de una sociedad bien ordenada es, a todas luces, una muy considerable idealización. Una de las razones por la que elaboramos esta idea es porque nos permite decidir sobre una importante cuestión que afecta a nuestra concepción de la justicia para una sociedad democrática, a saber: si, y cuan bien, puede servir como la concepción de la justicia públicamente reconocida y mutuamente admitida, cuando la sociedad se concibe a sí misma como un sistema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales de una generación a la siguiente. Parece que una concepción política de la justicia que no pudiera cumplir este papel público tendría que adolecer de alguna seria deficiencia. La aplícabilidad de una concepción de la justicia a una sociedad bien ordenada constituye un criterio importante para comparar distintas concepciones políticas de la justicia. La idea de una sociedad bien ordenada ayuda a formular dicho criterio y a definir con mayor precisión la idea organizadora central de la cooperación social.

La idea de una sociedad bien ordenada tiene dos sentidos. Su sentido general ha quedado expresado más arriba en §3.1: una sociedad bien ordenada es una sociedad efectivamente regulada por alguna concepción (política) pública de la justicia, sea cual fuere dicha concepción. Pero la idea tiene un sentido particular cuando nos referimos a la sociedad bien ordenada de una concepción particular de la justicia, como cuando decimos que todos los miembros de la sociedad aceptan y saben que todos los demás aceptan la misma concepción política de la justicia, por ejemplo, una doctrina particular de los derechos naturales, o una forma de utilitarismo, o la justicia como equidad. Repárese en que, dado el hecho del pluralismo razonable, es imposible una sociedad bien ordenada en la que todos sus miembros aceptan la misma doctrina comprehensiva. Pero los ciudadanos democráticos que profesan doctrinas comprehensivas diferentes pueden coincidir en

concepciones políticas de la justicia. El liberalismo político es una concepción que dice proporcionar no sólo una base suficiente sino también la base más razonable de unidad social disponible para los que, como nosotros, son ciudadanos de una sociedad democrática.

§4. LA IDEA DE LA ESTRUCTURA BÁSICA

4.1. Otra idea fundamental es la idea de la estructura básica (de una so ciedad bien ordenada). Introducimos esta idea con objeto de formular y presentar la justicia como equidad como una teoría con una unidad ade cuada. Es una idea necesaria, junto con la idea de la posición original (§6), para completar las otras ideas y para ordenarlas en un todo inteligible. La idea de la estructura básica puede verse desde esa óptica.

Como se indicó más arriba en §3, la estructura básica de la sociedad es el modo en que las principales instituciones políticas y sociales de la sociedad encajan en un sistema de cooperación social, y el modo en que asignan derechos y deberes básicos y regulan la división de las ventajas que surgen de la cooperación social a lo largo del tiempo *(Theory,* §2, pág. 6). La constitución política con una judicatura independíente, las formas legalmente reconocidas de propiedad y la estructura de la economía (por ejemplo, como un sistema de mercados competitivos con propiedad privada de los medios de producción), así como alguna forma de familia pertenecen a la estructura básica. La estructura básica es el marco social de trasfondo en cuyo seno tienen lugar las actividades de las asociaciones y los individuos. Una estructura básica justa asegura lo que podemos llamar justicia de trasfondo.

4.2. Un rasgo capital de la justicia como equidad es que hace de la es tructura básica el objeto principal de la justicia política *(Teoría,* §2). Lo ha ce así, en parte, porque los efectos de la estructura básica sobre los objeti vos, las aspiraciones y el carácter de los ciudadanos, así como sobre sus oportunidades y su capacidad de sacar provecho de ellas, son efectos do minantes y presentes desde el comienzo de la vida (§§15-16). Nosotros nos vamos a centrar casi enteramente en la estructura básica como objeto de la justicia política y social.

Comoquiera que la justicia como equidad empieza con el caso especial de la estructura básica, sus principios regulan esa estructura y no se aplican directamente a las instituciones y asociaciones dentro de la sociedad, ni

las regulan internamente.[8] Las empresas y los sindicatos, las iglesias, las universidades y la familia están limitadas por las constricciones puestas por los principios de la justicia, pero estas constricciones surgen indirectamente de las instituciones justas de trasfondo, en cuyo seno existen las asociaciones y los grupos y por cuya mediación se restringe la conducta de sus miembros.

Por ejemplo, aunque las iglesias puedan excomulgar a los herejes, no pueden quemarlos; esta constricción sirve para asegurar la libertad de conciencia. Las universidades no pueden discriminar de según qué formas: esta constricción sirve para ayudar a establecer la equitativa igualdad de oportunidades. Los padres (mujeres y hombres por igual) son ciudadanos iguales que tienen derechos básicos iguales, incluido el derecho de propiedad; deben respetar los derechos de sus hijos (derechos que éstos tienen en cuanto ciudadanos potenciales) y no pueden, por ejemplo, privarles de la atención médica esencial. Además, para instaurar la igualdad entre hombres y mujeres en el reparto del trabajo en la sociedad, en la preservación de su cultura y en la reproducción de sí misma a lo largo del tiempo, se necesitan cláusulas especiales en el derecho familiar (y sin duda en más sitios), de tal forma que la carga de dar a luz, de criar y educar a los hijos, no recaiga más únicamente en las mujeres, pues ello socavaría su equitativa igualdad de oportunidades.

No debería asumirse de entrada que los principios que son razonables y justos para la estructura básica también son razonables y justos para las instituciones, las asociaciones y las prácticas sociales en general. Aunque los principios de la justicia como equidad imponen límites a estas realidades sociales dentro de la estructura básica, la estructura básica, las asociaciones y las formas sociales dentro de ella están gobernadas por principios distintos en virtud de sus diferentes objetivos y propósitos, y de su peculiar naturaleza y sus exigencias especiales. La justicia como equidad es una concepción política de la justicia, no una concepción general: se aplica primero a la estructura básica y entiende que esas otras cuestiones de justicia local, así como las cuestiones de justicia global (lo que yo llamo derecho de gentes), reclaman por méritos propios una consideración aparte.

8, Esto parece evidente en la mayoría de los casos. Es claro que los dos principios de justicia (§13), con sus libertades políticas, no están pensados para regular la organización interna de iglesias y universidades. Tampoco ha de gobernar el principio de diferencia el trato de los padres hacia sus hijos o el reparto entre ellos de la riqueza familiar. Sobre la familia, véase la cuarta parte, §50.

A los principios de justicia que deben asumir directamente las asociaciones e instituciones dentro de la estructura básica podemos llamarlos principios de justicia local.[9] En total, pues, tenemos tres niveles de justicia, moviéndonos desde dentro hacia fuera: en primer lugar, la justicia local (los principios que se aplican directamente a instituciones y asociaciones); en segundo lugar, la justicia doméstica (los principios que se aplican a la estructura básica de la sociedad); y, finalmente, la justicia global (los principios que se aplican al derecho internacional). La justicia como equidad arranca de la justicia doméstica, la justicia de la estructura básica. Desde aquí se mueve hacia fuera, hacia el derecho de gentes y, hacia dentro, hacia la justicia local. En otro lugar hemos discutido el derecho de gentes.[10] Aquí no haremos ningún intento de abordar sistemáticamente la justicia local. En general, los principios para la estructura básica constriñen (o limitan), pero no determinan unívocamente, los principios propios de la justicia local.

4.3. Obsérvese que nuestra descripción de la estructura básica no ofrece una definición tajante o un criterio a partir del cual podamos decir qué ordenamientos sociales o qué aspectos de los mismos pertenecen a ella. Antes bien, empezamos con una descripción laxa de lo que inicialmente no es más que una idea aproximada. Como dijimos más arriba, debemos ir definiendo la idea con más precisión, hasta dar con la mejor descripción posible tras considerar una serie de cuestiones particulares. Hecho esto, procedemos a comprobar cómo esa descripción más acabada armoniza con aquellas razonadas convicciones que mantenemos tras la debida reflexión.

El papel de una concepción política de la justicia, sin embargo, no es decir exactamente cómo han de resolverse estas cuestiones, sino exponer un marco de pensamiento en el que puedan plantearse. Si tuviéramos que dar una definición de la estructura básica que marcara límites estrictos, no sólo iríamos más allá de lo que razonablemente podría contener esa idea aproximada sino que también nos arriesgaríamos a prejuzgar erróneamente lo que condiciones más específicas o futuras condiciones puedan exigir. De ese modo, haríamos que la justicia como equidad fuera incapaz de ajustarse a las cambiantes circunstancias sociales. Para que nuestros juicios

9. Sigo aquí el iluminador trabajo de Jon Elster, *Local Juslice,* Nueva York, Russell Sage Foundation, 1992 (trad. *ca.st.; Justicia local: de qué modo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias,* Barcelona, Gedisa, 1995).

10. Véase Rawls, *The Law ofPeoples,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999 (trad. cast.: *El derecho de gentes,* Barcelona, Paidós, 2001).

sean razonables, deben hacerse eco por lo general de esas circunstancias más específicas.[11]

Finalmente, para anticipar cosas, puesto que la justicia como equidad se presenta como un posible foco de un consenso entrecruzado razonable (§11), y puesto que la estructura básica es el objeto principal de la justicia, los límites y los aspectos de esta estructura deben finalmente trazarse y concretarse de tal modo que, si fuera posible, al menos permitan, cuando no alienten, dicho consenso. Expresado en términos tan generales como éstos, no es evidente lo que esta condición pueda requerir; pero intentaremos resolver estos temas a medida que vayamos ampliando nuestro horizonte de cuestiones.

§5. LOS LÍMITES DE NUESTRA INVESTIGACIÓN

5.1. Antes de analizar las otras ideas fundamentales de la justicia como equidad, observemos algunos de los límites de nuestra investigación. El primer límite, como ya se ha indicado, es que debemos decidirnos por la estructura básica como el objeto principal de la justicia política, y dejar de lado las cuestiones de justicia local. No concebimos la justicia como equidad como una doctrina moral comprehensiva sino como una concepción política que se aplica a esa estructura de instituciones políticas y sociales.

El segundo límite es que, en su mayor parte, nos ocupamos de la naturaleza y el contenido de la justicia para una sociedad bien ordenada. En la justicia como equidad, el análisis de este caso recibe el nombre de teoría ideal o de estricta obediencia. La estricta obediencia significa que (casi) todo el mundo obedece los principios de justicia y, por lo tanto, los acata. De hecho nos preguntamos cómo podría ser un régimen constitucional perfectamente justo, o casi justo, y si podría tener lugar y hacerse estable bajo las circunstancias de la justicia *(Teoría,* §22), es decir, bajo condiciones realistas aunque razonablemente favorables. De este modo, la justicia como equidad es utópica siendo realista: examina los límites de lo practicable desde un punto de vista realista, esto es, hasta qué punto puede un régimen democrático en nuestro mundo (dadas sus leyes y tendencias) lograr la completa realización de los valores políticos que le son propios o, dicho de otro modo, la perfección democrática.

11. Estoy en deuda con Erin Kelly por la discusión de las cuestiones abordadas en este párrafo y el anterior.

Nos centramos en la teoría ideal porque el actual conflicto en el pensamiento democrático es en buena medida un conflicto sobre qué concepción de la justicia es la más apropiada para una sociedad democrática bajo condiciones razonablemente favorables. Esto queda claro a partir de lo que, para nuestros propósitos, llamábamos las cuestiones fundamentales de la filosofía política (§2.3). No obstante, la idea de una sociedad bien ordenada también debería ofrecer cierta guía para pensar en una teoría no ideal y, así, en los casos difíciles, para afrontar las injusticias existentes. También debería ayudar a clarificar el sentido de las reformas y a identificar los agravios más penosos, que por tanto más urge corregir.

Un tercer límite de nuestra investigación, mencionado antes, es que aquí no analizaremos la importante cuestión de las justas relaciones entre pueblos ni de qué modo la extensión de la justicia como equidad a esas relaciones ilustra el sentido en que es propiamente universal. Asumo que la visión de Kant («Sobre la paz perpetua», 1795) es correcta y que un gobierno mundial sería o un opresivo despotismo global o un frágil imperio desgarrado por las frecuentes guerras civiles que se producirían conforme las distintas regiones y culturas intentaran conseguir la autonomía política.[12] Un orden mundial justo quizá se entienda mejor como una sociedad de pueblos donde cada pueblo mantiene un régimen político (doméstico) bien ordenado y decente, no necesariamente democrático pero plenamente respetuoso con los derechos humanos fundamentales.[13]

En la justicia como equidad la cuestión de la justicia entre pueblos queda pospuesta hasta que tengamos una teoría de la justicia política para una sociedad democrática bien ordenada. Obsérvese, no obstante, que arrancar de la justicia de la estructura básica no implica que no podamos revisar nuestra teoría para una sociedad democrática (justicia doméstica) a tenor de lo que resulte exigir la justicia entre pueblos. Las dos partes de una concepción política más completa —la justicia de la sociedad doméstica así como la de las relaciones entre sociedades— pueden ajustarse mutuamente a medida que las vayamos precisando.

12. Como dice R. Dahl en *Dilemmas ofPluralist Democracy* (New Haven, Yale University Press, 1982), pág. 16: «Ninguna unidad menor que un país puede hoy brindar las condiciones necesarias para una buena vida, al tiempo que ninguna unidad mayor que un país tendrá grandes posibilidades de estar tan democráticamente gobernada como una poliarquía moderna».

13. Este tema más amplio se discute ampliamente en *El derecho de gentes.*

5.2. Finalmente, subrayo lo que implícitamente ya hemos dicho, a saber, que la justicia como equidad no es una doctrina religiosa, filosófica o moral comprehensiva, esto es, un doctrina que se aplique a todos los objetos y que comprenda todos los valores. Tampoco hemos de entenderla como la aplicación de dicha doctrina a la estructura básica de la sociedad, como si esa estructura no fuera más que otro objeto al que ha de aplicarse aquella visión comprehensiva. Ni la filosofía política ni la justicia como equidad son en este sentido filosofía moral aplicada. La filosofía política tiene sus propios rasgos y problemas distintivos. La justicia como equidad es una concepción política de la justicia para el caso especial de la estructura básica de una sociedad democrática moderna. En este aspecto, tiene un alcance mucho menor que las doctrinas morales filosóficas comprehensivas tales como el utilitarismo, el perfeccionismo y el intuicionismo, entre otras. Se centra en lo político (en la forma de la estructura básica), que no es más que una parte del dominio de lo moral.

§6. LA IDEA DE LA POSICIÓN ORIGINAL

6.1. Hasta ahora hemos discutido tresjdeas fundamentales introducidas en *Teoría,* §§1-2, la idea de una sociedad como un sistema equitativo de cooperación, la idea de una sociedad bien ordenada y la idea de la estructura básica de la sociedad. A continuación discutiremos dos nuevas ideas fundamentales, introducidas en *Teoría,* §§3-4. Una es la idea de la posición original; la otra es la idea de los ciudadanos como personas libres e iguales. La sexta idea fundamental, la de la justificación pública, se discute en §§9-10.

Empecemos preguntándonos cómo podríamos ser llevados a la posición original y qué razones hay para usarla. La siguiente línea de pensamiento podría llevarnos a ella: comenzamos con la idea organizadora de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre personas libres e iguales. Inmediatamente surge la cuestión de cómo determinar los términos equitativos de la cooperación. Por ejemplo: ¿los determina una autoridad distinta de las personas que cooperan, pongamos que la ley de Dios? ¿O acaso todo el mundo reconoce esos términos como equitativos por referencia a un orden moral de valores que,[1]" digamos, conocemos por intuición racional; o bien por referencia a lo que algunos han entendido como

14. Asumo que este orden se considera como algo objetivo, como en alguna forma de realismo moral.

«derecho natural»? ¿O tal vez se establecen mediante un acuerdo adoptado por ciudadanos libres e iguales que participan en la cooperación, y basado en lo que consideran su recíproca ventaja o su bien?

La justicia como equidad se suma a la última respuesta, de la siguiente forma: los términos equitativos de la cooperación social han de venir dados por un acuerdo alcanzado por los que participan en ella. Esto se explica en parte por el hecho de que, dado el supuesto del pluralismo razonable, los ciudadanos no pueden convenir en ninguna autoridad moral, digamos que un texto sagrado o una institución religiosa o una tradición. Tampoco pueden convenir en un orden moral de valores o en los dictados de lo que algunos llaman derecho natural. Así pues, ¿qué mejor alternativa hay que un acuerdo entre los mismos ciudadanos alcanzado bajo condiciones que son equitativas para todos?

6.2. Ahora bien, este acuerdo, como cualquier otro, debe ser alcanzado bajo ciertas condiciones si es que ha de ser un acuerdo válido desde el punto de vista de la justicia política. En particular, estas condiciones deben situar equitativamente a las personas libres e iguales y no deben permitir que algunos puedan negociar con los demás desde posiciones no equitativas de ventaja. Además, debe quedar excluido todo lo que tenga que ver con amenazas de fuerza y coerción, engaño y fraude. Hasta aquí, ningún problema. Estas consideraciones resultan familiares y cotidianas. Pero los acuerdos alcanzados en la vida cotidiana se producen en situaciones determinadas dentro de las instituciones de trasfondo de la estructura básica; y los rasgos particulares de esas situaciones afectan a los términos de los acuerdos alcanzados. Está claro que, a menos que esas situaciones satisfagan las condiciones de los acuerdos válidos y equitativos, los términos acordados no serán tenidos por equitativos.

La justicia como equidad espera poder extender la idea de un acuerdo equitativo a la propia estructura básica. Aquí nos enfrentamos con una dificultad seria para cualquier concepción política de la justicia que use la idea de contrato, sea o no social dicho contrato. La dificultad es ésta: debemos establecer un punto de vista desde el que pueda alcanzarse un acuerdo equitativo entre personas libres e iguales; mas este punto de vista debe quedar al margen de los rasgos y las circunstancias particulares de la estructura básica existente y no ser distorsionado por ellos. La posición original, con el rasgo que yo he llamado el «velo de ignorancia» *(Teoría,* §24), establece ese punto de vista. En la posición original, no se permite a las partes conocer sus posiciones sociales o las doctrinas comprehensivas particulares de las personas a las que representan. Tampoco conocen la raza y

el grupo étnico de las personas, ni su sexo o sus diversas dotaciones innatas tales como el vigor y la inteligencia. Expresamos metafóricamente estos límites a la información diciendo que las partes están bajo un velo de ignorancia.[13]

Una razón por la que la'posición original debe hacer abstracción de las contingencias —de los rasgos y las circunstancias particulares de las personas— dentro de la estructura básica es que las condiciones de un acuerdo equitativo entre personas libres e iguales sobre los primeros principios de justicia para dicha estructura deben eliminar las posiciones ventajosas de negociación que inevitablemente surgen con el tiempo en cualquier sociedad como resultado de tendencias sociales e históricas acumulativas. «A cada cual según su capacidad de amenazar» (o su poder político de facto, o su riqueza o sus capacidades innatas) no es la base de la justicia política. Las ventajas históricas contingentes y las influencias accidentales del pasado no deberían afectar a un acuerdo sobre los principios que han de regular la estructura básica desde el presente hasta el futuro.[16]

6.3. Así pues, la idea de la posición original se propone como respuesta a la cuestión de cómo extender la idea de un acuerdo equitativo a un acuerdo sobre los principios de justicia política para la estructura básica. Si las partes son libres e iguales, están adecuadamente informadas y son racionales, podemos decir que la posición original es una situación equitativa. Así las cosas, cualquier acuerdo que alcancen las partes como representantes de los ciudadanos será un acuerdo equitativo. Puesto que el contenido del acuerdo concierne a los principios de justicia para la estructura básica, el acuerdo en la posición original determina los términos equitativos de la cooperación social entre ciudadanos concebidos como tales personas. De ahí el nombre: justicia como equidad.

15. Véase Rawls, *Política! Liberalism,* Nueva York, Columbia University Press, 1993, págs. 24-25 (trad. cast.: *El liberalismo político,* Barcelona, Crítica, 1996).

16. Este es un rasgo esencial de la justicia como equidad por ser un tipo de doctrina del contrato. En esto difiere de la visión de Locke, y también de las visiones del contrato de Robert Nozick en*Anarchy, State, and Utopia,* Nueva York, Basic Books, 1974, de James Buchanan en *The Limits of Liberty,* Chicago, University of Chicago Press, 1975, y de David Gauthier en *Moráis by Agreement,* Oxford, Oxford University Press, 1986 (trad. cast.: *La moral por acuerdo,* Barcelona, Gedisa,1994). En estas tres obras los derechos, libertades y oportunidades básicos de los ciudadanos, en tanto que garantizados por la estructura básica, dependen de contingencias históricas y de la circunstancia social y la capacidad innata, de modos excluidos por la justicia como equidad. Volveremos sobre esto en §16.1.

Obsérvese que, tal como se decía en *Teoría,* la posición original generaliza la idea familiar del contrato social *(Teoría,* §3). Así lo hace al convertir en objeto del acuerdo los primeros principios de justicia para la estructura básica, y no una forma particular de gobierno, como ocurre en Locke. La posición original es también más abstracta: el acuerdo debe entenderse a la vez como hipotético y como no histórico.

i) Es hipotético, porque preguntamos qué podrían acordar o qué acordarían las partes (tal como se describen), no qué han acordado.

ii) Es no histórico, porque no suponemos que el acuerdo se haya alcanzado alguna vez o que, de hecho, pudiera alguna vez alcanzarse realmente. E incluso si pudiera alcanzarse, eso no supondría diferencia alguna.

El punto segundo (ii) significa que los principios que acordarían las partes tienen que decidirse mediante análisis. Caracterizamos la posición original valiéndonos de diversas estipulaciones —cada una con su propio respaldo razonado—, de tal modo que el acuerdo que se alcanzaría pueda calcularse deductivamente razonando sobre cómo están situadas y han sido descritas las partes, sobre las alternativas que tienen, sobre lo que las partes consideran como razones y sobre la información de que disponen. Volveremos sobre esto en la tercera parte.

6.4. Aquí parece que puede haber una objeción seria: puesto que los acuerdos hipotéticos no son en absoluto vinculantes, puede parecer que el acuerdo entre las partes en la posición original carece de toda relevancia.[17] A ello replico que la relevancia *de* la posición original radica en el hecho de que es un mecanismo de representación o, alternativamente, un experimento mental pensado para la clarificación pública y la autoclarificación. Hemos de pensar en la posición original como un mecanismo que modela dos cosas:

17. Esta cuestión la discute Ronald Dworkin en el epígrafe §1 de su reseña crítica titulada «Justice and Rights», en *University of Chicago Law Review* (1973), reimpreso en *Taking Rights Seriously,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977, como cap. 6 (trad. cast.: *Los derechos en serio,* Barcelona, Ariel, 1997). He discutido brevemente su interpretación en «Justice as Fairness: Political Not Metaphysical», en *Philosphy and Public Affairs,* 14 (verano de 1985), págs. 236 y sig., n. 19; reimpreso en Samuel Freeman (comp.), Rawls, *Collected Papen,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, págs. 400 y sig., n. 19.

En primer lugar, modela lo que consideramos —aquí y ahora— como condiciones equitativas bajo las cuales los representantes de los ciudadanos, concebidos simplemente como personas libres e iguales, han de acordar los términos equitativos de la cooperación por los que deberá regularse la estructura básica.

En segundo lugar, modela lo que consideramos —aquí y ahora— como restricciones aceptables sobre las razones que servirán de base a las partes, situadas en condiciones equitativas, para poder cabalmente proponer ciertos principios de justicia política y rechazar otros.

Así pues, si la posición original modela convenientemente nuestras convicciones sobre estas dos cosas (a saber, las condiciones equitativas del acuerdo entre ciudadanos libres e iguales, y las restricciones apropiadas sobre las razones), conjeturamos que los principios de justicia que las partes acordarían (en caso de que pudiéramos elaborarlos adecuadamente) establecerán los términos de la cooperación que nosotros entendemos —aquí y ahora— que son equitativos y están respaldados por las mejores razones. Esto se debe a que, en ese caso, la posición original habría logrado modelar de forma conveniente lo que, tras la debida reflexión, pensamos que son las consideraciones razonables que fundamentan los principios de una concepción política de la justicia.

6.5. A modo de ilustración de las condiciones equitativas: las partes están simétricamente situadas en la posición original. Esto modela nuestras convicciones razonadas de que, en cuestiones de justicia política básica, los ciudadanos son iguales en todos los aspectos relevantes, esto es, poseen en un grado suficiente las requeridas facultades de la personalidad moral y las otras capacidades que les permiten ser miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad a lo largo de toda una vida (§7). De este modo, de acuerdo con el precepto de la igualdad formal —que dice que los iguales (similares) en todos los aspectos relevantes han de ser tratados igualmente (similarmente)—, los representantes de los ciudadanos deben estar situados simétricamente en la posición original. De otro modo, no pensaríamos que dicha posición es equitativa con los ciudadanos en cuanto libres e iguales.

A modo de ilustración de las restricciones adecuadas sobre las razones: si somos razonables, una de nuestras convicciones razonadas será que el hecho de que ocupemos una determinada posición social, pongamos por caso, no es una buena razón para que aceptemos, o para esperar que los de-

más acepten, una concepción de la justicia que favorezca a los que están en dicha posición. Si somos ricos (o pobres) no esperamos que todo el mundo acepte una estructura básica que favorezca a los ricos (o a los pobres) simplemente por esa razón. Para modelar esta convicción, y otras similares, no dejamos que las partes conozcan la posición social de las personas a las que representan. La misma idea se extiende a los demás rasgos de las personas mediante el velo de ignorancia.

Dicho brevemente, la posición original ha de entenderse como un mecanismo de representación. Como tal, modela nuestras convicciones razonadas como personas razonables describiendo a las partes (cada una de las cuales es responsable de los intereses fundamentales de un ciudadano libre e igual) en una situación equitativa desde la que alcanzan un acuerdo sujeto a restricciones adecuadas sobre las razones que respaldan los principios de la justicia política.

§7. LA IDEA DE LAS PERSONAS LIBRES E IGUALES

7.1. Hasta aquí no hemos hecho más que usar la idea de las personas libres e iguales; ahora debemos explicar su sentido y su papel. La justicia como equidad concibe a los ciudadanos como personas que participan en la cooperación social y, por lo tanto, como plenamente capaces de hacerlo y, además, durante toda una vida. Las personas así concebidas tienen lo que podemos llamar «las dos facultades morales», que se explican del modo siguiente:

i) Una de esas facultades es la capacidad de poseer un sentido de la justicia: es la capacidad de entender, aplicar y obrar según (y no sólo de conformidad con) los principios de la justicia política que definen los términos equitativos de la cooperación social.

ii) La otra facultad moral es la capacidad de poseer una concepción del *bien:* es la capacidad de poseer, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Dicha concepción consiste en una familia ordenada de fines y objetivos últimos que define la concepción que tiene la persona de lo que tiene valor en la vida humana o, dicho de otro modo, de lo que se considera una vida plenamente valiosa. Los elementos de dicha concepción se establecen normalmente dentro de, y son interpretados por, ciertas doctrinas religiosas, filosóficas o morales comprehensivas a cuya luz se ordenan y entienden los diversos fines y objetivos.

§12. TRES CUESTIONES BÁSICAS

12.1. En la segunda parte analizaremos el contenido de los dos principios de justicia que se aplican a la estructura básica, así como diversas razones en su favor y las réplicas a una serie de objeciones. Ofreceremos un argumento más formal y organizado de esos principios en la tercera parte, donde analizamos el razonamiento que mueve a las partes en la posición original. En ese argumento la posición original sirve para seguir la pista de todos nuestros supuestos y para poner de manifiesto su fuerza combinada al reunidos en un marco que nos permite ver más fácilmente sus implicaciones.

Empezaré con tres cuestiones básicas que sirven para repasar algunos de los temas tratados en la primera parte, e introducen otros, que son los que vamos a examinar a continuación. Recuérdese ante todo que la justicia como equidad está pensada para una sociedad democrática. Sus principios pretenden responder a la siguiente pregunta: toda vez que entendemos una sociedad democrática como un sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos concebidos como libres e iguales, ¿qué principios le son más propios? Dicho de otro modo: ¿qué principios son los más apropiados para una sociedad democrática que no sólo profesa la idea de que los ciudadanos son libres e iguales, sino que quiere tomársela en serio e intenta realizar dicha idea en sus principales instituciones? Posponemos hasta más tarde (cuarta parte,'§44) la cuestión de si ha de preferirse un régimen constitucional a una democracia mayoritaria.

12.2. La segunda cuestión es que la justicia como equidad hace de la estructura básica de la sociedad el objeto principal de la justicia política, es decir, sus principales instituciones políticas y sociales y el modo en que encajan unas con otras en un sistema unificado de cooperación (§4). Suponemos que los ciudadanos nacen en la sociedad y que normalmente pasarán su vida entera dentro de sus instituciones básicas. La naturaleza de la es-

tructura básica y el papel que cumple determinan en gran medida las desigualdades sociales y económicas, desigualdades que hay que tener en cuenta para decidir qué principios de justicia son los apropiados.

Supongamos, en particular, que las desigualdades sociales y económicas fundamentales son las diferencias en las perspectivas vitales de los ciudadanos (las perspectivas sobre su vida entera), en la medida en que son afectadas por cosas tales como su clase social de origen, sus dotaciones innatas, sus oportunidades de educación y su buena o mala fortuna a lo largo de toda su vida (§16). Preguntamos: ¿mediante qué principios se legitiman las diferencias de esa clase —diferencias en las perspectivas vitales— y se hacen consistentes con la idea de una ciudadanía libre e igual en una sociedad concebida como un sistema equitativo de cooperación?

12.3. La tercera cuestión es que la justicia como equidad es una forma de liberalismo político: trata de articular una familia de valores (morales) de gran significación que se aplican de modo característico a las instituciones políticas y sociales de la estructura básica. Explica esos valores a la luz de ciertos rasgos de la relación política, una relación distinta de otros tipos —asociativos, familiares y personales— de relación.

a) Es una relación de personas dentro de la estructura básica de la sociedad, una estructura en la que entramos sólo al nacer y que sólo abandonamos al morir (o así podemos asumirlo por el momento). Por así decir, la sociedad política es cerrada: no entramos en ella y la abandonamos voluntariamente; de hecho, no podemos hacer ninguna de ambas cosas.

b) El poder político siempre es poder coercitivo aplicado por el Esta do y su aparato ejecutivo; pero en un régimen constitucional el poder político es al mismo tiempo el poder de ciudadanos libres e iguales que forman un cuerpo colectivo. Así, el poder político es el poder de los ciudadanos, un poder que se imponen a sí mismos y mutuamente como ciudadanos libres e iguales.

La idea del liberalismo político surge del modo siguiente. Partimos de dos hechos: primero, del hecho del pluralismo razonable, el hecho de que la diversidad de doctrinas comprehensivas razonables es un rasgo permanente de la sociedad democrática; y, segundo, del hecho de que en un régimen democrático el poder político es concebido como el poder de los ciudadanos libres e iguales como cuerpo colectivo. Estos dos aspectos dan lugar a un problema de legitimidad política. Porque si el hecho del pluralismo

razonable caracteriza siempre a las sociedades democráticas y si el poder político es en realidad el poder de ciudadanos libres e iguales, ¿en virtud de qué razones y valores —en virtud de qué clase de concepción de la justicia— pueden los ciudadanos ejercer legítimamente el poder los unos sobre los otros?

El liberalismo político responde que la concepción de la justicia debe ser una concepción política, tal como se definió en §9.1. Dicha concepción, cuando es satisfecha, nos permite decir lo siguiente: el poder político es legítimo sólo cuando es ejercido de acuerdo con una constitución (escrita o no escrita), cuyas esencias pueden aceptar todos los ciudadanos, como ciudadanos razonables y racionales que son, a la luz de su común razón humana. Este es el principio liberal de legitimidad. Es un *desiderátum* adicional el que todas las cuestiones legislativas que conciernen a esas esencias o lindan con ellas, o son altamente divísivas, también se resuelvan, en la medida de lo posible, siguiendo directrices y valores que puedan aceptarse de forma similar.

En materia de esencias constitucionales, así como en cuestiones de justicia básica, tratamos de apelar tan sólo a principios y valores que todo ciudadano puede aceptar. La esperanza de una concepción política de la justicia es poder formular esos valores: sus principios y valores compartidos hacen que la razón sea pública, mientras que la libertad de expresión y pensamiento en un régimen constitucional hace que sea libre. Al proporcionar una base pública de justificación, una concepción política de la justicia aporta el marco para la idea liberal de legitimidad política. Sin embargo, como observamos en §9.4, y como discutiremos más adelante en §26, no decimos que una concepción política formule valores políticos que puedan resolver todas las cuestiones legislativas. Esto no es ni posible ni deseable. Hay muchas cuestiones que las asambleas legislativas deben entender que sólo el voto puede decidir, un voto lógicamente influido por valores no políticos. Con todo, al menos respecto de las esencias constitucionales y en cuestiones de justicia básica intentamos encontrar una base consensuada; siempre que haya aquí acuerdo, aunque sea aproximado, puede mantenerse —asilo esperamos— la cooperación social equitativa entre ciudadanos.[1]

1. No está siempre claro, como diremos a su debido tiempo, cuándo una cuestión afecta a alguna esencia constitucional. Sí hay dudas al respecto y si la cuestión es altamente divisiva, entonces el deber cívico de los ciudadanos es intentar articular sus recíprocas exigencias apelando, sí es posible, a valores políticos.

12.4. Dadas estas tres cuestiones, nuestro problema es el siguiente: entendiendo la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos concebidos como libres e iguales, ¿qué principios de justicia son los más apropiados para definir los derechos y libertades básicos, y para regular las desigualdades sociales y económicas en las perspectivas de los ciudadanos a lo largo de toda su vida? Estas desigualdades son nuestra principal preocupación.

A fin de hallar un principio que regule esas desigualdades, recurrimos a nuestras más firmes convicciones razonadas sobre derechos y libertades básicos iguales, sobre el valor equitativo de las libertades políticas y sobre la igualdad equitativa de oportunidades. Salimos de la esfera de la justicia distributiva en sentido estricto para ver si podemos aislar un principio distributivo apropiado valiéndonos de esas convicciones más firmes, toda vez que sus elementos esenciales son representados en la posición original como un mecanismo de representación (§6). Este mecanismo está pensado para ayudarnos a decidir qué principio, o principios, seleccionarían los representantes de ciudadanos libres e iguales para regular las desigualdades sociales y económicas en esas perspectivas globales de vida, cuando asumen que ya están aseguradas las libertades básicas iguales y la equidad de oportunidades.

La idea aquí es utilizar nuestras más firmes convicciones razonadas sobre la naturaleza de una sociedad democrática como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales —tal como es modelado en la posición original— para ver si la afirmación combinada de esas convicciones así expresadas nos ayudará a identificar un principio distributivo adecuado para la estructura básica, con todas sus desigualdades económicas y sociales en las perspectivas de vida. Nuestras convicciones sobre los principios que regulan esas desigualdades son mucho menos firmes y seguras; de modo que recurrimos a nuestras más firmes convicciones en busca de orientación, allí donde falta seguridad y se necesita orientación *(Teoría,* §§4, 20).

§ 13. DOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA

13.1. Para tratar de responder a esta cuestión, recurriremos a una formulación revisada de los dos principios de justicia discutidos en *Teoría,* §§11-14. Ahora deberían rezar así: [2]

2. Esta sección resume algunas cuestiones de «The Basic Liberties and Their Priority», en Sterling McMurrin (comp.), *Tanner Lectures on Human Valúes,* vol. 3, Salt La-

a) cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades pana todos; y

b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia).[3]

Como explicaré más adelante, el primer principio es previo al segundo; asimismo, en el segundo principio, la igualdad equitativa de oportunidades es previa al principio de diferencia. Esta prioridad significa que, al aplicar un principio (o al ponerlo a prueba *en* casos difíciles), asumimos que los principios previos están plenamente satisfechos. Buscamos un principio de distribución (en el sentido más restringido) operativo en el escenario del trasfondo institucional, que asegure las libertades básicas iguales (incluido el valor equitativo de las libertades políticas)[4] así como la igualdad equitativa de oportunidades. Hasta qué punto sea operativo ese

ke City, University of Utah Press, 1982, §1, reimpreso en *El liberalismo político.* En ese ensayo intento replicar a las que considero dos de las objeciones más serias a mi interpretación de la libertad en *Teoría,* las planteadas por H. L. A. Han en su espléndida reseña crítica, «Rawls on Liberty and Its Priority», en *University of Chicago Law Review,* 40 (primavera de 1973), págs. 551-555, reimpreso en sus *Essays in Jurísprudence and Philosophy,* Oxford, Oxford University Press, 1983. Ningún otro cambio hecho en la justicia como equidad en esta reformulación es más relevante que los que me ha forzado a hacer la reseña de Hart.

3. En lugar del «principio de diferencia» muchos autores prefieren el término «el principio maximin» o simplemente «justicia maximin», o alguna expresión parecida. Véa se, por ejemplo, la muy completa y precisa descripción del principio de diferencia que da Joshua Cohén en «Democratic Equality», en *Ethics,* 99 (julio de 1989), págs. 727-751. Pe ro yo sigo usando el término «principio de diferencia» para subrayar, primero, que este principio y la regla maximin de decisión bajo incertidumbre (§28.1) son dos cosas muy distintas; y, segundo, que al defender el principio de diferencia frente a otros principios distributivos (digamos, un principio restringido de utilidad [media] que incluya un mínimo social), no se apela en absoluto a la regla maximin de decisión bajo incertidumbre. La extendida idea según la cual el argumento en favor del principio de diferencia depende de una extrema aversión a la incertidumbre es un error, si bien un error desgraciadamente alentado por los defectos expositivos de *Teoría,* defectos que se corregirán en la tercera parte de esta reformulación.

4. Véase *Theory,* §36, págs. 197-199.

'1

principio fuera de aquel escenario institucional es una cuestión aparte que no consideraremos.[5]

13.2. Las revisiones en el segundo principio son meramente estilísticas. Pero antes de registrar las revisiones en el primer principio, que son importantes, deberíamos prestar atención al significado de la igualdad equitativa de oportunidades. Ésta es una idea difícil y no del todo clara; tal vez podamos hacernos idea de cuál es su papel si entendemos por qué se introduce, a saber: para corregir los defectos de la igualdad formal de oportunidades —las carreras abiertas al talento— en lo que llamamos el sistema de libertad natural *(Theory,* §12, págs. 62 y sigs.; §14). En este sentido, se dice que la igualdad equitativa de oportunidades no exige meramente que los cargos públicos y las posiciones sociales estén abiertas en un sentido formal, sino que todos tengan una oportunidad equitativa de llegar a ocuparlos. Para precisar la idea de oportunidad equitativa decimos lo siguiente: suponiendo que haya una distribución de dotaciones innatas, los que tienen el mismo nivel de talento y habilidad y la misma disposición a hacer uso de esos dones deberían tener las mismas perspectivas de éxito independientemente de su clase social de origen, la clase en la que han nacido y crecido hasta la edad de la razón. En todas las partes de la sociedad debe de haber aproximadamente las mismas perspectivas de cultura y logro para los que están similarmente motivados y dotados.

Igualdad equitativa de oportunidades significa aquí lo mismo que igualdad liberal. Para alcanzar sus objetivos, deben imponerse ciertos requisitos a la estructura básica, requisitos más exigentes que los del sistema de libertad natural. Un sistema de libre mercado debe establecerse en un marco de instituciones políticas y legales que ajuste la tendencia a largo plazo de las fuerzas económicas a fin de prevenir las concentraciones excesivas de propiedad y riqueza, especialmente de aquellas que conducen a la dominación política. La sociedad también debe establecer, entre otras co-

5. Algunos han encontrado objetable esta clase de restricción, y piensan que una concepción política debería estar preparada para cubrir todos los casos lógicamente posibles, o todos los casos concebibles, y no quedar restringida a los casos que surgen sólo dentro de un contexto institucional especificado. Véase, por ejemplo, Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice,* Oxford, Oxford University Press, 1973, pág. 112. Nosotros, en cambio, buscamos un principio que gobierne las desigualdades sociales y económicas en los regímenes democráticos tal como los conocemos, y por ello nos ocupamos de las desigualdades que, a tenor de lo que sabemos sobre el funcionamiento de determinadas instituciones, pueden realmente surgir en las perspectivas vitales de los ciudadanos.

sas, iguales oportunidades de educación para todos independientemente de la renta de la familia (§15).[6]

13.3. Consideremos ahora las razones para revisar el primer principio.[7] **Una** es que las libertades básicas iguales quedan determinadas mediante una lista del siguiente tenor: libertad de pensamiento y libertad de conciencia; libertades políticas (por ejemplo, el derecho de voto y el derecho a participar en política) y libertad de asociación, así como los derechos y libertades determinados por la libertad y la integridad (física y psicológica) de la persona; y, finalmente, los derechos y libertades amparados por el imperio de la ley. Que las libertades básicas son determinadas mediante una lista está bastante claro en *Theory,* §11, pág. 61 (1ª ed.); pero el uso del término singular «libertad básica» en la formulación del principio en *Theory,* $11, pág. 60 (2ª ed.), oscurece este importante rasgo de esas libertades.

Esta revisión pone de relieve que no se asigna primacía alguna a la libertad como tal, como si el ejercicio de algo llamado «libertad» tuviera un valor preeminente y fuera el objetivo capital, si no el único, de la justicia política y social. Es verdad que hay una presunción general contraría a la imposición a la conducta de restricciones legales, o de otro tipo, sin razones suficientes. Mas esa presunción no otorga una primacía especial a ninguna libertad particular. A lo largo de la historia del pensamiento democrático, el punto focal ha sido siempre la consecución de determinados derechos y libertades específicos así como la obtención de garantías constitucionales no menos específicas, como las que pueden hallarse, por ejemplo, en varias cartas de derechos y en las declaraciones de los derechos humanos. La justicia como equidad se enmarca en esta concepción tradicional.

13.4. Una lista de libertades básicas puede hacerse de dos modos. De un modo histórico: repasamos las diversas constituciones de los regímenes democráticos y extraemos una lista de derechos y libertades que parecen básicos y están firmemente protegidos en los que históricamente parecen ser los regí-

6. Estas observaciones no son más que un mero esbozo de una idea difícil. Volveremos sobre ella de vez en cuando.

7. Este principio puede ir precedido por un principio léxicamente anterior que exija que queden satisfechas las necesidades básicas, al menos en la medida en que su satis facción es una condición necesaria para que los ciudadanos entiendan y sean capaces de ejercer fructíferamente los derechos y libertades básicos. Para una formulación y discusión de dicho principio, véase R. G. Peffer, *Marxism, Moraliiy, and Social Justice,* Princeton, Princeton Universíty Press, 1990, pág. 14.

menes más exitosos. Ni que decir tiene que el velo de ignorancia hace que esta clase de información particular no esté disponible para las partes en la posición original; pero sí está disponible para ustedes y para mí cuando elaboramos la justicia como equidad,[8] Somos perfectamente libres de usarla para determinar los principios de justicia que ponemos a disposición de las partes.

Un segundo modo de hacer una lista de derechos y libertades básicos es analítico: consideramos qué libertades proporcionan las condiciones políticas y sociales esenciales para el adecuado desarrollo y el pleno ejercicio de las dos facultades morales de las personas libres e iguales (§7.1). A partir de aquí decimos: primero, que las libertades políticas iguales y la libertad de pensamiento capacitan a los ciudadanos para desarrollar y ejercer esas facultades a la hora de juzgar la justicia de la estructura básica de la sociedad y sus políticas sociales; y, segundo, que la libertad de conciencia y la libertad de asociación capacitan a los ciudadanos para desarrollar y ejercer sus facultades morales a la hora de formar y revisar, y a la hora de perseguir racionalmente (individual o, con mayor frecuencia, en asociación con otros) sus concepciones del bien.

Esos derechos y libertades básicos protegen y garantizan el espacio necesario para el ejercicio de las dos facultades morales en los dos casos fundamentales que acabamos de mencionar. El primer caso fundamental es el ejercicio de esas facultades a la hora de juzgar la justicia de las instituciones básicas y las políticas sociales; mientras que el segundo caso fundamental es el ejercicio de esas facultades a la hora de perseguir nuestra concepción del bien. Ejercer así nuestras facultades nos resulta esencial como ciudadanos libres e iguales.

13.5. Obsérvese que el primer principio de justicia se aplica no sólo a la estructura básica (ambos principios se aplican a ella), sino, más específi-

8. Aquí deberíamos mencionar que hay tres puntos de vista en la justicia como equidad que es esencial distinguir: el punto de vista de las partes en la posición original, el punto de vista de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada y el punto de vista de ustedes y yo que estamos elaborando la justicia como equidad como una concepción política y tratando de usarla para organizar en una visión coherente nuestros juicios razonados en todos los niveles de generalidad. Téngase presente que las partes son, como si dijéramos, personas artificiales que son parte de un procedimiento de construcción que nosotros confeccionamos para nuestros propósitos filosóficos. Podemos saber muchas cosas que mantenemos al margen. Para estos tres puntos de vista, véase *Political Liberalism,* Nueva York, Columbia University Press, 1993, pág. 28 (trad. cast.: *El liberalismo político,* Barcelona, Crítica, 1996).

camente, a lo que entendemos como la constitución, sea escrita o no escrita. Obsérvese también que algunas de esas libertades, especialmente las libertades políticas iguales y la libertad de pensamiento *y* asociación, deben estar garantizadas por una constitución *(Teoría,* cap. IV). Lo que podemos llamar «poder constituyente», a diferencia del «poder ordinario»,[9] ha de estar adecuadamente institucionalizado en la forma de un régimen: por ejemplo, en el derecho a votar y a ocupar cargos, en las llamadas cartas de derechos, así como en los procedimientos para modificar la constitución.

Estos asuntos pertenecen a las llamadas esencias constitucionales. Dichas esencias son cuestiones cruciales sobre las que, dado el hecho del pluralismo, es máximamente urgente lograr un acuerdo político (§9.4). En vista de la naturaleza fundamental de los derechos y libertades básicos, en parte explicada por los intereses fundamentales que éstos protegen, y dado que el poder del pueblo para constituir la forma de gobierno es un poder superior (distinto del poder ordinario ejercido rutinariamente por los funcionarios de un régimen), se confiere primacía al primer principio.

Esta primacía significa (como hemos dicho) que el segundo principio (que incluye el principio de diferencia como una de sus partes) siempre se ha de aplicar dentro de un conjunto de instituciones de trasfondo que satisfacen las exigencias del primer principio (incluida la exigencia de que el valor equitativo de las libertades políticas quede asegurado), como por definición lo harán en una sociedad bien ordenada.[10] El valor equitativo de las libertades políticas asegura que ciudadanos similarmente dotados y motivados tengan aproximadamente una oportunidad igual de influir en la política del gobierno y de alcanzar posiciones de autoridad, independientemente de su clase económica y social.[11] Sirva lo siguiente de explicación de

9. Esta distinción proviene de Locke, quien habla del poder del pueblo para constituir el poder legislativo como la primera y fundamental ley de todas las repúblicas. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil,* §§134, 141, 149.

10. A veces se objeta al principio de diferencia, como principio de justicia distributiva, que no contiene ninguna restricción a la naturaleza global de las distribuciones permisibles. Sólo se ocupa, sigue la objeción, de los menos aventajados. Pero esta objeción es incorrecta: pasa por alto el hecho de que las partes de los dos principios de justicia están diseñadas para funcionar conjuntamente y ser aplicadas como una unidad. Las exigencias de los principios previos tienen importantes efectos distributivos. Considérense los efectos de la igualdad equitativa de oportunidades aplicada, digamos, a la educación, o los efectos distributivos del valor equitativo de las libertades políticas. Posiblemente no po damos tomarnos en serio el principio de diferencia si lo pensamos en sí mismo, al margen de su imbricación con principios previos.

11. Véase *Political Liberalism, op. cit.,* pág. 358.

la primacía del primer principio sobre el segundo. Esta primacía excluye los intercambios (las «transacciones», como dicen los economistas) entre los derechos y libertades básicos amparados por el primer principio y las ventajas sociales y económicas reguladas por el principio de diferencia. Por ejemplo, las libertades políticas iguales no pueden negárseles a ciertos grupos aduciendo que, por tener esas libertades, pueden bloquear políticas necesarias para el desarrollo y la eficiencia económicos.

Tampoco podemos justificar una ley del servicio militar selectivo que conceda prórrogas o exenciones educativas a algunos aduciendo que ésa es una forma socialmente eficiente de mantener las fuerzas armadas y de proporcionar incentivos a los que de otro modo estarían sujetos a conscripción, para que adquieran valiosos conocimientos prosiguiendo con su educación. Puesto que la conscripción es una interferencia drástica en las libertades básicas de ciudadanos iguales, no puede justificarse por ninguna necesidad menos urgente que la defensa de esas mismas libertades iguales *(Theory,* §58, págs. 333 y sigs.).

Una cuestión adicional sobre la primacía: al afirmar la primacía de los derechos y libertades básicos, suponemos que se dan condiciones razonablemente favorables. Es decir, suponemos que se dan condiciones históricas, económicas y sociales tales que, siempre que exista voluntad política, pueden instaurarse instituciones políticas efectivas que doten del conveniente alcance al ejercicio de aquellas libertades. Esas condiciones significan que las barreras al gobierno constitucional (si las hay) nacen principalmente de la cultura política y de los intereses efectivos existentes, y no de una falta de medios económicos, por ejemplo, o de educación, o de los numerosos conocimientos necesarios para dirigir un régimen democrático.[12]

13.6. Es importante tener presente una distinción entre el primer y el segundo principio de justicia. Como se desprende de su interpretación, el primer principio cubre las esencias constitucionales. El segundo principio requiere la igualdad equitativa de oportunidades y que las desigualdades sociales y económicas estén gobernadas por el principio de diferencia, principio que analizaremos en §§17-19. Aunque entre las esencias consti-

12. La primacía (o prioridad) de las libertades básicas iguales no presupone, al contrario de lo que muchos opinan, un alto nivel de riqueza e ingreso. Véase Amartya Sen y Jean Dreze, *Hunger and Public Action,* Oxford, Oxford University Press, 1989, cap. 13; y Partha Dasgupta, *An Inquiry into Well-Being and Destitution,* Oxford, Oxford University Press, 1993, caps. 1-2, 5 y *passim.*

tucionales se halle algún principio de oportunidad —por ejemplo, un principio que requiera una sociedad abierta, una sociedad con carreras abiertas al talento (por usar la expresión del siglo XVIII)—, la igualdad equitativa de oportunidades es más exigente y no se cuenta entre las esencias constitucionales. De forma similar, aunque también sea una esencia constitucional un mínimo social que alcance para las necesidades básicas (§38.3-4; §49.5), el principio de diferencia es más exigente y no se concibe como una esencia constitucional.

La distinción entre los dos principios no se basa en que el primero exprese valores políticos y el segundo no. Ambos principios expresan valores políticos. Antes bien, a nuestros ojos la estructura básica cumple dos papeles coordinados, siendo así que el primer principio se aplica a uno y el segundo al otro *(Theory,* §11, pág. 53). En un papel la estructura básica establece y asegura las libertades básicas iguales de los ciudadanos (incluido el valor equitativo de las libertades políticas [§45]) e instaura un régimen constitucional justo. En el otro papel, proporciona el trasfondo institucional de la justicia social y económica de la forma más adecuada a ciudadanos considerados libres e iguales. El primer papel afecta a las cuestiones concernientes a la adquisición y al ejercicio del poder político. El principio liberal de legitimidad no quedará cumplido (§12.3) si no podemos resolver al menos estas cuestiones apelando a los valores políticos que constituyen la base de la libre razón pública (§26).

Los principios de justicia son adoptados y aplicados en una secuencia de cuatro etapas.[13] En la primera etapa, las partes adoptan los principios bajo un velo de ignorancia. En las tres siguientes etapas se van relajando progresivamente las limitaciones del conocimiento disponible: la etapa de la convención constituyente, la etapa legislativa en la que se aprueban leyes permitidas por la constitución y exigidas y permitidas por los principios de justicia, y la etapa final en la que las reglas son aplicadas por los administradores y seguidas en general por los ciudadanos, y en la que las leyes son interpretadas por los miembros de la judicatura. En esta última etapa, todos tienen acceso completo a todos los hechos. El primer principio se aplica en la etapa de la convención constituyente, y el que las esencias constitucionales estén aseguradas queda más o menos patente en la constitución así como en las disposiciones políticas y en el modo en que éstas funcionan en la práctica. Por el contrario, el segundo principio se aplica en la etapa legislativa y está detrás de toda clase de legislación social

13. Véase *Theory,* §31, págs. 172-176, y *PoliticalLiberalism, op. ai.,* págs. 397-398.

y económica y de las muy distintas cuestiones que surgen en este punto *(Theory,* §31, págs. 172-176). Que se cumplan o no los objetivos del segundo principio es algo mucho más difícil de determinar. En cierta medida, estos temas están siempre abiertos a diferencias razonables de opinión; dependen de la inferencia y el juicio en la evaluación de información social y económica compleja. Asimismo, cabe esperar mayor acuerdo sobre las esencias constitucionales que sobre los temas de justicia distributiva en el sentido más restringido.

Por lo tanto, la razón para distinguir las esencias constitucionales cubiertas por el primer principio y las instituciones de la justicia distributiva cubiertas por el segundo no es que el primer principio expresa valores políticos y el segundo no. Antes bien, hay cuatro razones para la distinción:

a) los dos principios se aplican en etapas diferentes de aplicación de principios e identifican dos papeles distintos de la estructura básica;
b) es más urgente establecer las esencias constitucionales;
c) es mucho más fácil decir si se realizan esas esencias; y
d) parece posible alcanzar el acuerdo sobre cuáles deberían ser esas esencias, no en todo detalle, por supuesto, pero sí en líneas generales.

13.7. Una forma de ver el sentido de la idea de las esencias constitucionales es conectándola con la idea de oposición leal, ella misma una idea esencial de un régimen constitucional. El gobierno y su leal oposición están de acuerdo en esas esencias constitucionales. Estar así de acuerdo legitima al gobierno en intención y a la leal oposición en su oposición. Cuando la lealtad de ambos es firme y su acuerdo mutuamente reconocido, un régimen constitucional es un régimen seguro. Las diferencias sobre los principios más adecuados de justicia distributiva en el sentido más estricto y los ideales que subyacen a ellos pueden dirimirse (aunque no siempre de forma conveniente) dentro del marco político vigente.

Aunque el principio de diferencia no cae dentro de las esencias constitucionales, es sin embargo importante tratar de identificar la idea de igualdad que mejor se adecúa a ciudadanos que se conciben como libres e iguales y a ciudadanos que se entienden como miembros normal y plenamente cooperativos de la sociedad durante toda una vida. Yo creo que esta idea im-

14. Tal como se entiende en la justicia como equidad, la reciprocidad es una relación entre ciudadanos expresada por los principios de justicia que regulan un mundo social, mundo en el que todos los que participan en la cooperación y hacen su parte según lo exi-

plica la reciprocidad[14] en el más profundo nivel, por lo que la igualdad democrática debidamente entendida exige algo parecido al principio de diferencia. (Digo «algo parecido» porque puede haber varias alternativas cercanas.) Las restantes secciones de esta parte (§§14-22) intentan clarificar el contenido de este principio y desentrañar una serie de dificultades.

§14. EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

14.1. El problema de la justicia distributiva en la justicia como equidad es siempre éste: ¿cómo han de regularse las instituciones de la estructura básica como un esquema unificado de instituciones para que pueda mantenerse a lo largo del tiempo, de una generación a otra, un sistema equitativo, eficiente y productivo de cooperación social? Compárese éste con el muy diferente problema de cómo se ha de distribuir o asignar un paquete dado de mercancías entre diversos individuos, cuyas necesidades, deseos y preferencias particulares nos son conocidos, y que no han cooperado en absoluto en la producción de esas mercancías. Este segundo problema es el de la justicia asignatiya *(Theory,* §11, pág. 56; §14, pág. 77).

A modo de ilustración: aceptando los supuestos que entrañan las comparaciones interpersonales de bienestar, podríamos por ejemplo asignar el paquete de mercancías de tal modo que se lograra la máxima satisfacción agregada de esos individuos, desde el presente hasta el futuro. Como concepción política de la justicia, el principio clásico de utilidad (tal como lo encontramos en Bentham y Sidgwick) puede verse como un principio que adapta la idea de justicia asignativa de tal modo que queda como único principio para la estructura básica a lo largo del tiempo.

gen las reglas y los procedimientos tienen que resultar beneficiados del modo convenientemente fijado por un adecuado punto de referencia comparativo. Los dos principios de justicia, incluido el principio de diferencia con su referencia implícita a la división igual como punto de referencia, formulan una idea de reciprocidad entre ciudadanos. Para una discusión más completa de la idea de reciprocidad, véase *Political Liberalism, op. cit.,* págs. 16-17, y la introducción a la edición en rústica, págs. xliv, xlvi, li. La idea de reciprocidad también desempeña un importante papel en «The Idea of Public Reason Revisited», *University of Chicago Law Review,* 64 (verano de 1997), págs. 765-807, reimpreso en *The Law ofPeoples,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, y en *Collected Papen* (trad. cast.: «Una revisión de la idea de razón pública», en *El derecho de gentes,* Barcelona, Paidós, 2001).

14.2. Nosotros recházame s la idea de la justicia asignativa como incompatible con la idea fundamental que sirve para organizar la justicia como equidad: la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo. En un sistema así, los ciudadanos cooperan para producir los recursos sociales sobre los que luego dirigen sus exigencias. En una sociedad bien ordenada, en la que están aseguradas tanto las libertades básicas iguales (con su valor equitativo) como la igualdad equitativa de oportunidades, la distribución del ingreso y la riqueza ilustra lo que podemos llamar justicia procedimental pura de trasfondo. La estructura básica está organizada de tal modo que, cuando todo el mundo sigue las reglas de cooperación públicamente reconocidas y responde a las exigencias de dichas reglas, las distribuciones particulares de bienes que resultan son aceptables como justas (o al menos como no injustas), al margen de lo que terminen siendo esas distribuciones.

Elaboremos esta idea: dentro del marco de la justicia de trasfondo formado por la estructura básica, los individuos y las asociaciones pueden hacer lo que deseen en la medida en que lo permitan las reglas de las instituciones. Repárese en que en ningún caso pueden juzgarse las distribuciones particulares al margen de las pretensiones (acreditaciones) de los individuos autorizados por sus esfuerzos dentro del sistema equitativo de cooperación del que resultan esas distribuciones. A diferencia del utilitarismo, el concepto de justicia asignativa no tiene aplicación. No hay criterio alguno de distribución justa aparte de las instituciones de trasfondo y las acreditaciones derivadas del hecho de trabajar según el procedimiento.[15] Es el trasfondo institucional el que proporciona el marco para la cooperación equitativa de la que nacen las acreditaciones.

14.3 Podemos aclarar estos puntos del modo siguiente. El término «trasfondo» en la anterior expresión «justicia procedimental de trasfondo» pretende indicar que se deben incluir ciertas reglas en la estructura básica como sistema de cooperación a fin de que este sistema se mantenga equitativo en el transcurso del tiempo, de una generación a otra.[16]

Consideremos un ejemplo. La regla de reclutamiento en un deporte profesional como el baloncesto clasifica a los equipos en el orden inverso al del puesto alcanzado al final de la liga: los campeones son los últimos en

15. Véase *Theory,* §14, págs. *74-77,* y caígase en la cuenta de la distinción que allí se hace entre las tres clases de justicia procedimental.

16. El término «trasfondo» es introducido aquí y no se usa en *Teoría.*

elegir a los nuevos jugadores. Esta regla permite que haya cambios regulares y periódicos en la lista de equipos y está diseñada para asegurar que los equipos de la liga estén más o menos igualados de año en año, de tal modo que en cualquier temporada cada equipo pueda ser un digno rival de cualquier otro. Estos cambios de jugadores son necesarios para conseguir las metas y los alicientes del deporte, así que no son extraños a su intención.

Las reglas de trasfondo requeridas vienen definidas por lo que es necesario para satisfacer los dos principios de justicia. Más adelante examinaremos algunas de las reglas que acompañan a una democracia de propietarios (cuarta parte).[17] Por ejemplo, las instituciones de trasfondo deben hacer que la propiedad y la riqueza se mantengan lo suficientemente igual repartidas a lo largo del tiempo como para preservar el valor equitativo de las libertades políticas y la igualdad equitativa de oportunidades a través de las generaciones. Esto lo hacen mediante leyes que regulan la transmisión patrimonial y la herencia, y mediante otros mecanismos tales como los impuestos, usados para prevenir las concentraciones excesivas de poder privado *(Theory,* §43, págs. 245 y sigs.).

14.4. Dado que el principio de diferencia se aplica a las instituciones en cuantos sistemas públicos de reglas, sus exigencias son predecibles. No entrañan ninguna interferencia más continua o regular en los planes y acciones de los individuos que, digamos, las formas familiares de fiscalidad. Puesto que los efectos de esas reglas son predecibles, los ciudadanos los tienen en cuenta en primer lugar cuando hacen sus planes. Los ciudadanos comprenden que cuando toman parte en la cooperación social, su propiedad y riqueza, y lo que les corresponde de lo que contribuyen a producir, está todo ello sujeto a los impuestos que, digamos, se sabe que impondrán las instituciones de trasfondo. Además, el principio de diferencia (así como el primer principio y la primera parte del segundo) respeta las expectativas legítimas basadas en las reglas públicamente reconocidas y las acreditaciones ganadas por los individuos *(Teoría,* §§47-48).[1S]

17. La democracia de propietarios se *analiza* en *Teoría,* cap. V, pero desgraciada mente no queda suficientemente claro el contraste entre ella y el capitalismo del Estado de bienestar. Intento corregir este defecto en la cuarta parte.

18. Las observaciones de este párrafo replican al tipo de objeción que pone Nozick al principio de diferencia en *Anarcby, State, and Utopia* (Nueva York, Basic Books, 1974). Su descripción del ejemplo de Wilt Chamberlain, cap. 7, págs. 160-164, sugiere que aplicar ese principio al gobierno debe implicar la interferencia continua en las transacciones individuales particulares.

Las reglas de las instituciones de trasfondo exigidas por los dos principios de justicia (incluido el principio de diferencia) están diseñadas para alcanzar los objetivos y propósitos de la cooperación social equitativa a lo largo del tiempo. Son esenciales para la preservación de la justicia de trasfondo, justicia que comprende el valor equitativo de las libertades políticas y la igualdad equitativa de oportunidades, así como para hacer probable que las desigualdades económicas y sociales contribuyan de un modo efectivo al bien general o, para ser más precisos, al beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad. Al igual que la regla de reclutamiento en los deportes profesionales, las medidas requeridas por el principio de diferencia no sólo no son ajenas a la concepción de la cooperación social equitativa en la justicia como equidad, sino que forman parte de ella. Incluso con estas reglas de justicia de trasfondo, la justicia distributiva puede seguir entendiéndose como un caso de justicia procedimental pura.

§15. LA ESTRUCTURA BÁSICA COMO OBJETO: PRIMERA CLASE DE RAZONES

15.1. Un rasgo característico de la justicia como equidad como concepción política es que hace de la estructura básica su principal objeto. Señalaré dos clases generales de razones para ello: la primera hace referencia a cómo funcionan las instituciones y a la naturaleza de los principios exigidos para regularlas a lo largo del tiempo para mantener la justicia de trasfondo.

Consideremos una importante crítica de Locke. Supongamos que partimos, como parece hacer él, de la atractiva idea según la cual las circunstancias sociales de las personas y sus relaciones mutuas deberían desarrollarse en el tiempo mediante acuerdos equitativos equitativamente alcanzados. Al igual que en la concepción lockeana de la historia ideal, podríamos usar ciertos principios para definir diversos derechos y deberes de las personas, así como sus derechos a adquirir y transferir propiedad. Supongamos ahora que partimos de un estado inicial justo en el que cada cual disfruta justamente de sus posesiones. Decimos entonces que, cuando todo el mundo respeta los derechos y deberes de las personas, así como los principios para adquirir y transferir propiedad, los estados resultantes son también justos, sin importar lo distantes que estén en el tiempo. Llamemos a esto la concepción del proceso histórico ideal.[19]

19. *Anarchia, State, and Utopia* de Nozick es un ejemplo de este tipo de concepción.

Para elaborar esta idea necesitamos una descripción no sólo del estado inicial justo y de los acuerdos equitativos, sino también de las condiciones sociales bajo las que han de alcanzarse los acuerdos equitativos. Aun cuando el estado inicial puede haber sido justo, y las subsiguientes condiciones sociales también pueden haber sido justas durante un tiempo, es probable que los resultados acumulados de muchos acuerdos puntuales y aparentemente equitativos alcanzados por los individuos y las asociaciones terminen socavando, al cabo de un largo período de tiempo, las condiciones requeridas para los acuerdos libres y equitativos. Puede acumularse en pocas manos una muy considerable riqueza y propiedad, y esas concentraciones acabarán probablemente por socavar la igualdad equitativa de oportunidades, el valor equitativo de las libertades políticas, y así sucesivamente. El tipo de límites y condiciones que, en la concepción de Locke, se aplican directamente a las transacciones puntuales de los individuos y las asociaciones en el estado de naturaleza no son lo suficientemente severas como para asegurar que se mantendrán las condiciones equitativas de trasfondo.[20]

15.2. Preservar esas condiciones es la tarea de las reglas de la justicia procedimental pura de trasfondo. A menos que la estructura básica sea regulada a lo largo del tiempo, las anteriores distribuciones justas de toda suerte de bienes no aseguran la justicia de las distribuciones ulteriores, por muy libres y equitativas que puedan parecer las transacciones particulares entre individuos y asociaciones, vistas desde una óptica local y al margen de las instituciones de trasfondo. Pues el resultado de esas transacciones, tomado en su conjunto, se ve afectado por toda suerte de contingencias y consecuencias impredecibles. Es necesario regular, mediante leyes que gobiernan la herencia y las transmisiones patrimoniales, el modo en que la gente adquiere la propiedad; y ello, entre otras muchas cosas, para que su distribución sea más parigual o para proporcionar una igualdad equitativa de oportunidades. Que dichas reglas de justicia de trasfondo se mantengan vigentes con el paso del tiempo no desmerece, sino más bien hace posibles, los importantes valores expresados por los acuerdos libres y equitativos alcanzados por los individuos y las asociaciones dentro de la estructura básica. Esto se debe a que los principios que se aplican a esos acuerdos direc-

20. Por ejemplo, en el caso de Locke no consiguen garantizar las libertades políticas iguales, como se desprende del *Segundo Tratado,* §158. Véase Joáhua Cohén, «Structure, Choice, and Legitimacy: Locke's Theory of the State», en *Pbilosophy and Public Affairs,* 15 (otoño de 1986), págs. 301-324.

tamente (por ejemplo, la ley de contratos) no bastan por sí solos para preservar la justicia de trasfondo.

Lo que se necesita, pues, es una división del trabajo entre dos clases de principios, estando cada clase adecuadamente especificada: en primer lugar, los principios que regulan la estructura básica a lo largo del tiempo y que están diseñados para preservar la justicia de trasfondo de una generación a otra; y, en segundo lugar, los principios que se aplican directamente a las transacciones puntuales y libres entre individuos y asociaciones. Los defectos de cada clase de principio pueden desembocar en un serio malogramiento de la concepción de la justicia en su conjunto.

15.3. Toda vez que la muchedumbre de transacciones y acuerdos de los individuos y las asociaciones se enmarca en una estructura básica justa, tenemos una concepción del proceso social ideal, de la que la justicia como equidad es un ejemplo. La diferencia con la concepción lockeana del proceso histórico ideal es en parte ésta: aunque ambas concepciones utilizan el concepto de justicia procedimental pura, definen este concepto de formas diferentes. La concepción del proceso histórico se centra en las transacciones de los individuos y las asociaciones, en la medida en que están constreñidas por los principios y condiciones que se aplican directamente a las partes en las transacciones particulares.

Por el contrario, la justicia como equidad, en cuanto concepción del proceso social, se centra primero en la estructura básica y en las regulaciones necesarias para mantener a lo largo del tiempo la justicia de trasfondo para todas las personas por igual, sea cual fuere su generación o su posición social. Puesto que una concepción pública de la justicia necesita reglas claras, simples e inteligibles, confiamos en una división institucional del trabajo entre los principios requeridos para preservar la justicia de trasfondo y los principios que se aplican directamente a las transacciones particulares entre individuos y asociaciones. Una vez en vigor esta división del trabajo, se deja ya a los individuos y las asociaciones libertad para perseguir sus fines (permisibles) dentro del marco de la estructura básica, seguros de saber que en algún otro lugar del sistema social están vigentes las regulaciones necesarias para preservar la justicia de trasfondo.

Hacer de la estructura básica el objeto principal nos permite concebir la justicia distributiva como un caso de justicia procedimental pura de trasfondo: cuando todo el mundo sigue las reglas públicamente reconocidas de cooperación, la distribución particular que resulta es aceptable como justa, al margen de lo que termine siendo esa distribución (§14.2). Esto nos per-

mite hacer abstracción de las enormes complejidades de las innumerables transacciones de la vida diaria y nos libra de tener que rastrear las cambiantes posiciones relativas de los individuos particulares *(Theory,* §14, págs. 76 y sigs.). La sociedad es un esquema fluido de cooperación equitativa cuyo comienzo y cuyo fin, de poderse precisar, no tienen relevancia para la justicia política. Los principios de justicia determinan la forma de la justicia de trasfondo al margen de toda condición histórica particular. Lo que cuenta es la marcha de las instituciones sociales ahora, y la referencia del estado de naturaleza —el nivel de bienestar (determinado del modo que sea) de los individuos en dicho estado— no desempeña ningún papel. Es un irracional histórico, incognoscible, pero aun si pudiera ser conocido no tendría relevancia.[21]

§16. LA ESTRUCTURA BÁSICA COMO OBJETO: SEGUNDA CLASE DE RAZONES

16.1. La segunda clase de razones para hacer de la estructura básica el objeto principal deriva de su profunda y omnipresente influencia en las personas que viven al amparo de sus instituciones. Recuérdese que, al explicar por qué hacíamos hincapié en la estructura básica como objeto, decíamos que los ciudadanos se conciben nacidos en la sociedad: es en ella donde pasarán su vida entera. Los ciudadanos sólo acceden a ese mundo social mediante nacimiento, y sólo con la muerte lo abandonan. Y puesto que toda sociedad moderna, incluso una bien ordenada, debe permitir algunas desigualdades para estar bien diseñada y eficazmente organizada, preguntamos qué clases de desigualdades asumiría una sociedad bien ordenada y qué otras estaría particularmente empeñada en evitar.

La justicia como equidad se centra en las desigualdades en las perspectivas de vida de los ciudadanos —sus perspectivas para un ciclo vital completo (tal como quedan determinadas por un índice adecuado de bienes primarios) __, en la medida en que esas perspectivas se ven afectadas por tres clases de contingencias:

a) su clase social de origen, es decir, la clase en la que nacen y se desarrollan antes de la edad de la razón;

21. Véase *Theory,* §12, pág. 69, si bien la cuestión no está formulada con la suficiente nitidez.

b) sus dotaciones innatas (a diferencia de su dotaciones realizadas); y sus oportunidades de desarrollar esas dotaciones en la medida en que se ven afectadas por su clase social de origen;

c) su buena o mala fortuna, o buena o mala suerte, en el transcurso de su vida (cómo se ven afectados por la enfermedad o los accidentes y, digamos, por los períodos de desempleo involuntario y el declive económico regional).

Incluso en una sociedad bien ordenada, pues, nuestras perspectivas de vida se ven profundamente afectadas por las contingencias sociales, naturales y fortuitas, y por el modo en que la estructura básica, al crear las desigualdades, se vale de esas contingencias para lograr determinados propósitos sociales.

No basta, por supuesto, con señalar estas tres clases de contingencias para mostrar de forma concluyente que la estructura básica es el objeto apropiado de la justicia política. No hay argumentos decisivos semejantes, ya que todo depende de cómo encajen las piezas de la concepción de la justicia como equidad en su conjunto. No obstante, si ignoramos las desigualdades en las perspectivas de vida de la gente, que nacen de esas contingencias, y dejamos que esas desigualdades sigan su propio curso sin acertar a instituir las regulaciones necesarias para preservar la justicia de trasfondo, entonces no nos estaríamos tomando en serio la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales. Esto nos recuerda que lo que en realidad nos preguntamos es: ¿qué principios de justicia de trasfondo se presuponen para tomar en serio esa idea de sociedad (§12.1)?

16.2. Si los ciudadanos de una sociedad bien ordenada han de reconocerse mutuamente como libres e iguales, las instituciones básicas deben educarles en esa concepción de sí mismos, y deben asimismo exhibir y alentar públicamente ese ideal de justicia política. Esta labor de educación pertenece a lo que podemos llamar el papel amplio de la concepción política.[22] En este papel, dicha concepción forma parte de la cultura política pública: sus primeros principios están encarnados en las instituciones de la estructu-

22. Por *el* contrario, el papel estricto podría consistir en algo así como en determinar los principios básicos y las reglas más esenciales que deben observarse para que la sociedad política sea duradera y estable. Un ejemplo es la idea de H. L. A. Hart del contenido mínimo del derecho natural, una idea que remite a Hume. Véase *The Concept of Law,* Oxford, Oxford University Press, 1961, págs. 189-195 (trad. cast.: *El concepto de derecho,* Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1998).

ra básica y a ellos se apela para interpretarlas. Conocer esa cultura pública, y participar en ella, es un modo en que los ciudadanos aprenden a concebirse a sí mismos como libres e iguales; si los ciudadanos fueran abandonados a sus propias reflexiones, es casi seguro que jamás se formarían esa concepción de sí mismos, por no decir que jamás llegarían a aceptarla y a desear realizarla.

Consideremos a continuación cómo afectan las tres contingencias arriba señaladas al contenido de los fines y propósitos últimos de la gente, así como al vigor y la confianza con que los persiguen. Evaluamos nuestras perspectivas vitales según el lugar que ocupamos en la sociedad y nos marcamos fines y propósitos a la luz de los medios y oportunidades con que podemos realistamente contar. Así, que estemos esperanzados y seamos optimistas respecto de nuestro futuro, o resignados y apáticos, depende tanto de las desigualdades asociadas a nuestra posición social como de los principios públicos de justicia que la sociedad no sólo profesa sino además utiliza, más o menos efectivamente, para regular las instituciones de la justicia de trasfondo. De ahí que la estructura básica, en cuanto régimen social y económico, no sólo sea un ordenamiento que satisface deseos y aspiraciones dados sino también un ordenamiento que despierta nuevos deseos y aspiraciones en el futuro. Esto lo hace a través de las expectativas y ambiciones que alienta en el presente y, de hecho, a lo largo de toda la vida.

Por otro lado, las dotaciones innatas de diversa índole (digamos, la inteligencia innata y la habilidad natural) no son activos naturales fijos con una capacidad constante. Son sólo potenciales y no pueden fructificar al margen de las condiciones sociales; y cuando son realizados no pueden adoptar más que una, o unas pocas, de sus muchas formas posibles. Las habilidades educadas y entrenadas representan siempre una selección, y una selección pequeña, del amplio espectro de posibilidades que podrían haberse actualizado. Entre las cosas que afectan a su realización están las actitudes sociales de estímulo y apoyo, y las instituciones que se encargan de disciplinarlas y usarlas tempranamente. No sólo nuestra concepción de nosotros mismos, y nuestras metas y ambiciones, sino también nuestros talentos y habilidades realizados, son un reflejo de nuestra historia personal, de nuestras oportunidades y nuestra posición social, y de la influencia de la buena y mala fortuna.

16.3. Para resumir: por las dos clases de razones señaladas en ésta y en la sección precedente, hacemos de la estructura básica el objeto principal. Esta estructura comprende las instituciones sociales dentro de las cuales pueden los seres humanos desarrollar sus facultades morales y convertirse en miembros plenamente cooperativos de una sociedad de ciudadanos li-

bres e iguales. Y entendida como un marco que preserva la justicia de trasfondo a lo largo del tiempo de una generación a otra, realiza la idea (central para la justicia como equidad) de la justicia procedimental pura de trasfondo como proceso social ideal (conforme explicábamos al hablar de la primera clase de razones). Responde también al papel público de educar a los ciudadanos en una concepción de sí mismos como libres e iguales; y, cuando está adecuadamente regulada, estimula en ellos actitudes de optimismo y confianza en su futuro, y una sensación de ser tratados equitativamente a tenor de los principios públicos a los que se atribuye la regulación efectiva de las desigualdades económicas y sociales (conforme explicábamos al hablar de la segunda clase de razones).

Hasta ahora, pues, partir de la estructura básica parece concordar con las otras ideas de la justicia como equidad, algo que no podríamos haber previsto en un principio. Una definición estricta de esa estructura podría haber supuesto un obstáculo para su acoplamiento en esas otras ideas, exactamente igual que una definición estricta de esas ideas podría haber supuesto un obstáculo para su acoplamiento en ella. (Recuérdense las observaciones de §4-3.)

§17. ¿QUIÉNES SON LOS MENOS AVENTAJADOS?

17.1. Nos hemos referido a los menos aventajados, mas ¿quiénes son y cómo podemos identificarlos? Para responder a estos interrogantes introducimos la idea de los bienesjjrimarios. Estos bienes son las diversas condiciones sociales y los medios de uso universal que son por lo general necesarios para que los ciudadanos puedan desarrollarse adecuadamente y ejercer plenamente sus dos facultades morales, y para que puedan promover sus concepciones específicas del bien. Aquí nos interesan los requisitos sociales y las circunstancias normales de la vida humana en una sociedad democrática. Los bienes primarios son cosas que necesitan y requieren las personas vistas desde la óptica de la concepción política de las personas, esto es, como ciudadanos que son miembros plenamente cooperativos de la sociedad y no meramente como seres humanos al margen de cualquier concepción normativa. Estos bienes son cosas que los ciudadanos necesitan en tanto que personas libres e iguales que viven un ciclo vital completo; no son cosas que sencillamente es racional querer, desear, preferir o incluso ansiar. Para determinar esas necesidades y requisitos usamos la concepción política, no una doctrina moral comprehensiva.

Lo que cuenta como bienes primarios depende, por supuesto, de diversos hechos generales sobre las necesidades y las habilidades humanas, sobre sus fases y requisitos normales de nutrición, sobre las relaciones de interdependencia social, y sobre otras muchas cosas. Necesitamos al menos una idea aproximada de los planes racionales de vida que muestre por qué dichos planes suelen tener una determinada estructura y dependen de ciertos bienes primarios para su formación, revisión y exitosa ejecución.[23] Pero, como subrayamos más arriba, la descripción de los bienes primarios no se basa solamente en hechos psicológicos, sociales o históricos. Aunque la lista de bienes primarios en parte se basa en hechos y requisitos generales de la vida social, lo hace sólo de la mano de una concepción política de la persona como persona libre e igual, dotada de facultades morales y capaz de ser un miembro plenamente cooperativo de la sociedad. Esta concepción normativa es necesaria para identificar la lista adecuada de bienes primarios.[24]

17.2. Distinguimos cinco clases de bienes primarios:

i) Los derechos y libertades básicos: la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia, junto con las demás (§13). Estos derechos y libertades son condiciones institucionales esenciales requeridas para el adecuado desarrollo y el pleno e informado ejercicio de las dos facultades morales (en los dos casos fundamentales [§13.4]).

ii) La libertad de movimiento y la libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas que permitan perseguir diversos fines y que dejan lugar a la decisión de revisarlos y alterarlos.

iií) Los poderes y las prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad.

iv) Ingresos y riqueza, entendidas ambas cosas como medios de uso universal (con un valor de cambio) [25] que suelen necesitarse para lograr un amplio abanico de fines, cualesquiera sean éstos.

23. En *Teoría,* cap. VII, se ofrece un esbozo de las características de los planes racionales.

24. Desgraciadamente, *Teoría* es, en el mejor de los casos, ambigua en este aspecto. Estoy en deuda con una serie de personas, especialmente con Joshua Cohén y Joshua Rabinowitz; y con Alien Buchanan, T. M. Scanlon y Samuel Scheffler por sus valiosos co mentarios; y con Michael Teitelman, quien planteó por primera vez esta dificultad.

25. Para esta idea del valor de cambio, véase Rawls, «Fairness to Goodness», en *Philosophical Review,* 84 (octubre de 1975), §111. También en *Collectcd Papers.*

v) Las bases sociales del autorrespeto, con lo que entendemos aquellos aspectos de las instituciones básicas normalmente esenciales si los ciudadanos han de tener clara conciencia de su valor como personas y han de ser capaces de promover sus fines con autoconfianza.

17.3. Los dos principios de justicia evalúan la estructura básica según el modo en que ésta regula el reparto de bienes primarios entre los ciudadanos, siendo así que este reparto lo determina un índice adecuado. Obsérvese que los bienes primarios vienen dados por referencia a los rasgos objetivos de las circunstancias sociales de los ciudadanos, rasgos que están abiertos a la mirada pública: sus derechos y libertades institucionales garantizados, sus oportunidades equitativas disponibles, sus expectativas (razonables) de ingreso y riqueza vistas desde su posición social, y así sucesivamente. Como hemos dicho, las diferencias a las que se aplica el principio de diferencia son diferencias en las expectativas (razonables) de los ciudadanos respecto de los bienes primarios a lo largo de toda su vida. Esas expectativas constituyen sus perspectivas de vida. En una sociedad bien ordenada, donde todos los ciudadanos tienen asegurados iguales derechos y libertades básicos y oportunidades equitativas, los menos aventajados son los que pertenecen a la clase de ingreso con las expectativas más bajas.[26]

26. Obsérvese aquí que, en la forma más sencilla del principio de diferencia, los individuos que pertenecen al grupo menos aventajado no son identificables al margen de, o independientemente de, sus ingresos y su riqueza. Los menos aventajados nunca son identificados, digamos, como hombres o mujeres, o como blancos o negros, o como indios o británicos. No son individuos identificados mediante rasgos naturales o de otra índole (raza, género, nacionalidad, y cosas por el estilo) que nos permitan comparar su situación en todos los diversos esquemas de cooperación social que es factible considerar. Tomando estos esquemas cooperativos como mundos sociales posibles (digamos) en los cuales los nombres de los individuos refieren (designan rígidamente) a los mismos individuos en cada mundo (social) posible, el término «los menos aventajados» no es un designador rígido (por usar el término de Saúl Kripke; véase *Naming and Necessity,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972 [trad. cast.: *El nombrar y la necesidad,* México, UNAM, 1981]). Antes bien, los menos favorecidos en un esquema cualquiera de cooperación son sencillamente los individuos menos favorecidos en ese esquema particular. Tal vez no sean los más desfavorecidos en otro esquema. Aun suponiendo que resulta, por ejemplo, como la sociología política de sentido común podría sugerir, que los menos aventajados, identificados por sus ingresos y su riqueza, incluyen a muchos individuos nacidos en la clase social de origen menos favorecida, a muchos de los menos dotados (genéticamente) y a muchos que experimentan peor suerte y mayor adversidad (§16), esos atributos no definen sin embargo a los menos aventajados. En cambio puede haber una tendencia a que sean esos rasgos los que caractericen a muchos de los que pertenecen a ese grupo.

Decir que las desigualdades de ingreso y riqueza han de disponerse para *el* mayor beneficio de los menos aventajados significa simplemente que tenemos que comparar los esquemas de cooperación viendo cómo les va a los menos aventajados en cada esquema, y seleccionar entonces el esquema en el que los menos aventajados están mejor que en cualquier otro esquema.

Para poner de relieve el carácter objetivo de los bienes primarios, indiquemos que no es el autorrespeto, en tanto que actitud hacia uno mismo, sino las bases sociales del autorrespeto lo que cuenta como un bien primario.[27] Estas bases sociales son cosas tales como el hecho institucional de que los ciudadanos tienen iguales derechos básicos, y el reconocimiento público de ese hecho y que todo el mundo acepta el principio de diferencia, él mismo una forma de reciprocidad. El carácter objetivo de los bienes primarios también se muestra en el hecho de que, al aplicar los principios de justicia, no consideramos como dadas las estimaciones de la felicidad global de los ciudadanos, dadas —pongamos— por la satisfacción de sus preferencias (racionales), o de sus deseos (a la manera utilitarista). Tampoco consideramos su bien a la luz de algún ideal moral o asociativo o personal. Ni necesitamos una medida de las facultades morales de las personas y de sus otras capacidades, o del grado en que las han realizado efectivamente, siempre que sus facultades y capacidades les basten para ser miembros cooperativos normales de la sociedad.[28]

Las cuotas apropiadas de bienes primarios de los ciudadanos no son apropiadas porque les aproximan a su bien, si por tal entendemos un bien determinado por alguna doctrina religiosa, filosófica o moral comprehensiva particular; o siquiera por lo que puedan tener en común diversas doctrinas de esa índole en lo concerniente a nuestro bien (comprehensivo). La descripción de los bienes primarios pertenece pues enteramente a la justicia como equidad en cuanto concepción política de la justicia. La razón para mantenernos dentro de la concepción política es, a estas alturas, familiar: es para dejar abierta la posibilidad de encontrar una base pública de justificación respaldada por un consenso entrecruzado.

Los bienes primarios, pues, son lo que las personas libres e iguales (tal como las define la concepción política) necesitan como ciudadanos. Esos

27. *Teoría* es ambigua en este punto. No alcanza a distinguir entre el autorrespeto como actitud, la preservación del cual es un interés fundamental, y las bases sociales que ayudan a mantener esa actitud.

28. Sobre este punto, Véase la discusión de la provisión de asistencia sanitaria en la cuarta parte, §51.

bienes pertenece a una concepción parcial del bien sobre la que los ciudadanos, que profesan una pluralidad de doctrinas comprehensivas en conflicto, pueden ponerse de acuerdo a fin de hacer las comparaciones interpersonales requeridas por principios políticos manejables. Aunque el pluralismo significa que no puede haber acuerdo sobre una concepción completa del bien basada en una doctrina comprehensiva, ciertas concepciones del bien son indispensables para cualquier descripción de la justicia, política o de otro tipo; y se pueden usar libremente en la justicia como equidad siempre que encajen en ella como concepciones políticas (§43). La concepción parcial del bien que se desprende de nuestra interpretación de los bienes primarios es una de ellas.

17.4. Un último comentario: hay al menos dos formas de proceder para confeccionar una lista de bienes primarios. Una es acudiendo a las diversas doctrinas comprehensivas que realmente encontramos en la sociedad y determinar un índice de dichos bienes a modo de promedio de lo que necesitarían los que profesan doctrinas contrapuestas por la vía de protecciones institucionales y medios de uso universal. Éste podría parecer el mejor modo de lograr un consenso entrecruzado.

Pero no es así como procede la justicia como equidad. En lugar de ello, elabora una concepción política a partir de la idea fundamental de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social, con la esperanza puesta en que esa concepción, con su descripción de los bienes primarios, pueda ganarse el apoyo de un consenso entrecruzado. Dejamos de lado las doctrinas comprehensivas que ahora existan, o hayan existido, o puedan existir. Nuestra idea no es que los bienes primarios sean equitativos para con las concepciones del bien vinculadas a las doctrinas comprehensivas logrando un equilibrio equitativo entre ellas. Antes bien, los bienes primarios son equitativos para con los ciudadanos libres e iguales: estos bienes les permiten promover sus concepciones permisibles del bien (aquellas cuya promoción es compatible con la justicia).

§18. EL PRINCIPIO DE DIFERENCIA: SU SIGNIFICADO

18.1. Vayamos ahora al principio de diferencia como un principia de justicia distributiva en sentido estricto. Recordemos que está subordinado tanto al primer principio de justicia (que garantiza las libertades básicas iguales) como al principio de la igualdad equitativa de oportunidades (§13.1).

23.1. La tercera parte considerará dos asuntos capitales por este orden: la configuración de la posición original (§§23-26) y el argumento desde la posición original en favor de los dos principios de justicia. Este argumento se divide en dos comparaciones fundamentales: la primera comparación fundamental (§§27-33); y la segunda comparación fundamental (§§34-40). Puesto que ya hemos discutido la posición original como un mecanismo de representación, aquí me detendré en unos cuantos detalles sobre el modo en que está configurada.[1]

Tengamos siempre presente que, en cuanto mecanismo de representación, la posición original modela dos cosas (§6.4).

En primer lugar, modela lo que consideramos —aquí y ahora— como las condiciones equitativas bajo las cuales los representantes de los ciudadanos, concebidos exclusivamente como personas libres e iguales, deben acordar los términos equitativos de la cooperación social (expresados por los principios de justicia) por los que habrá de regularse la estructura básica.

En segundo lugar, modela lo que consideramos —aquí y ahora— como restricciones aceptables sobre las razones, en virtud de las cuales las partes (como representantes de los ciudadanos), situadas en esas condiciones equitativas, podrán propiamente presentar ciertos principios de justicia y rechazar otros.

Tengamos también presente que la posición original sirve asimismo a otros propósitos. Como hemos dicho (§12.1), permite seguirles la pista a nuestros supuestos. Podemos ver cuáles son nuestros supuestos viendo cómo han quedado descritas las partes y su situación. La posición original también pone de manifiesto la fuerza combinada de nuestros supuestos al unificarlos en una idea que, pudiéndose examinar, nos permite ver más fácilmente sus implicaciones.

1. Véase *Teoría,* §§20-25.

23.2. Vayamos ahora a las cuestiones de detalle. Observemos, para empezar, la similitud entre el argumento desde la posición original y los argumentos propios de la economía y la teoría social. La teoría elemental del consumidor (la unidad familiar) contiene muchos ejemplos de estos últimos. En cada caso, tenemos personas (o agentes) racionales que toman de cisiones o alcanzan acuerdos, sujetas a determinadas condiciones. A partir del conocimiento y las creencias de esas personas, de sus deseos e intereses, y de las alternativas a su alcance así como de las consecuencias probables que esperan de cada alternativa, podemos deducir lo que decidirán o acordarán, a menos que cometan un error de razonamiento o les abandone la sensatez. Si los principales elementos en juego pueden modelarse mediante supuestos matemáticos, puede ser posible demostrar, *ceteris paribus,* qué es lo que harán.

Pese a la similitud entre los familiares argumentos en economía y teoría social y el argumento desde la posición original, hay diferencias fundamentales. Una diferencia es que no nos proponemos describir y explicar cómo se comporta de hecho la gente en determinadas situaciones, o cómo funcionan realmente las instituciones. Lo que nosotros queremos es sacar a la luz una base pública para una concepción política de la justicia, hacer lo cual pertenece a la filosofía política y no a la teoría social. Al describir las partes no estamos describiendo personas tal como nos las encontramos. Antes bien, la descripción de las partes responde al modo en que queremos modelar a los representantes racionales de ciudadanos libres e iguales. Además, imponemos a las partes ciertas condiciones razonables, cuales son la simetría de su situación con respecto a los demás y los límites de su conocimiento (el velo de ignorancia).

23.3. Aquí, de nuevo, distinguirnos (como hicimos en §2.2) entre lo racional y lo razonable, una distinción análoga a la distinción kantiana entre el imperativo hipotético y el imperativo categórico. El procedimiento del imperativo categórico kantiano somete la máxima racional y sincera del agente (formada a la luz de la razón empírica práctica del agente) a las constricciones razonables contenidas en dicho procedimiento, y así constriñe la conducta del agente sometiéndola a las exigencias de la razón pura práctica. De manera similar, a la hora de alcanzar un acuerdo racional sobre los principios de justicia, constriñe las condiciones razonables impuestas a las partes en la posición original, partes que intentan promover el bien de sus representados. En cada caso, lo razonable tiene primacía sobre lo racional y lo subordina absolutamente. Esta primacía expresa la primacía de lo jus-

to; y así la justicia como equidad recuerda a la doctrina kantiana, que también tiene ese rasgo.[2]

Los términos «razonable» y «racional» no se definirán de forma explícita. Obtenemos su significado del modo en que se usan y atendiendo al contraste entre ellos. Con todo, un comentario puede sernos de ayuda: lo razonable se entiende como una idea moral intuitiva básica; puede aplicarse a las personas, a sus decisiones y acciones, así como a los principios y las normas, a las doctrinas comprehensivas y a otras muchas cosas. En principio, nuestro interés se centra en los principios razonables de justicia para la estructura básica. Éstos son principios que sería razonable que los ciudadanos libres e iguales aceptaran como principios que definen los términos equitativos de su cooperación social. La justicia como equidad conjetura que los principios que parecerán razonables a esos efectos serán en última instancia los mismos principios que adoptarían los representantes racionales de los ciudadanos, estando sometidos a constricciones razonables, para regular sus instituciones básicas. ¿Qué constricciones son empero razonables? Nosotros decimos: aquellas que surgen cuando situamos simétricamente a los representantes de los ciudadanos, siempre que éstos sean representados exclusivamente como libres e iguales y no como miembros de esta o aquella clase, o como poseedores de estas o aquellas dotaciones innatas, o esta o aquella concepción (comprehensiva) del bien. Aunque esta conjetura bien puede tener una plausibilidad inicial, sólo una detallada elaboración de la misma puede decirnos hasta qué punto es válida.

23.4. Nosotros desearíamos que el argumento desde la posición original fuera, en la medida de lo posible, un argumento deductivo, aun cuando el razonamiento que acabemos ofreciendo quede muy lejos de ello.[3] El motivo por el que pretendemos que así sea es que no queremos que la aceptación por las partes de los dos principios dependa de hipótesis psicológicas o de con-

2. Corrijo aquí una observación de *Theory,* §3, pág. 15 y §9, pág. 47 (1° ed.), donde se dice que]a teoría de la justicia es parte de la teoría de la elección racional. Según lo que acabamos de decir, esto es simplemente un error, e implicaría que la justicia como equidad es en el fondo hobbesiana (tal como a menudo se interpreta a Hobbes) más que kantiana. Lo que debería haberse dicho es que para describir a las partes, y su razonamiento, se usa la teoría de la elección (decisión) racional pero que esta teoría es en sí misma parte de una concepción política de la justicia, una concepción que trata de justificar principios razonables de justicia. En absoluto se pretende derivar esos principios del concepto de racionalidad como único concepto normativo.

3. Véase *Theory,* §20, págs. 104 y sig.

diciones sociales que no estén ya incluidas en la descripción de la posición original. Consideremos la proposición en economía según la cual el agente que representa a la unidad familiar compra el paquete de bienes indicado por el punto (único) en el espacio de bienes en el que la línea de presupuesto es tangente a la curva de indiferencia (más alta) que toca dicha línea. Esta proposición se sigue deductivamente de las premisas de la teoría de la demanda. La psicología necesaria está ya incluida en esas premisas. Idealmente queremos que ocurra lo mismo con el argumento desde la posición original: incluimos la psicología necesaria en la descripción de las partes como representantes racionales cuya intención es asegurar el bien de aquellos a los que representan, entendiendo que ese bien viene determinado por la descripción de los bienes primarios (§25.4). Como tales, las partes son personas artificiales, meros habitantes de nuestro mecanismo de representación: son actores que tienen un papel en la obra de nuestro experimento mental.

Con respecto a las alternativas a disposición de las partes, no pretendemos decir cuáles son los principios en los que pensarían como alternativas posibles. Hacerlo sería una empresa complicada que nos distraería de nuestro objetivo práctico. Antes bien, nos limitamos a hacer entrega a las partes de una lista de principios, un menú, por así decir. Incluidas en la lista están las concepciones más importantes que se encuentran en nuestra tradición de filosofía política, junto con algunas otras alternativas que queremos examinar. Las partes deben ponerse de acuerdo sobre una alternativa de dicho menú.

Así pues, los principios de justicia acordados no se deducen de las condiciones de la posición original: se seleccionan de una lista previa. La posición original es un mecanismo de selección: opera sobre una conocida familia de concepciones de justicia que se encuentra en nuestra tradición de filosofía política o que ha sido conformada por ella. Si se objeta que hay ciertos principios que no se hallan en la lista, pongamos que los principios libertarios de justicia,[4] dichos principios deben añadirse a la lista. Aun así, la justicia como equidad arguye que se seguirían acordando los dos principios de justicia. De ser acertado este argumento, los libertarios tendrían que objetar la configuración misma de la posición original como mecanismo de representación. Por ejemplo, deberían decir que no consigue representar las consideraciones que ellos reputan esenciales, o que las representa de forma equivocada. El argumento continúa a partir de aquí.

4. Véase la formulación de Nozick de dichos principios en *Anarchy, State, and Utopia,* Nueva York, Columbia University Press, 1993, pág. 151.

Argumentar a partir de una lista previa, obvio es decirlo, no puede establecer, de entre todas las alternativas posibles, la que sería la concepción de la justicia más adecuada, como si dijéramos, la mejor concepción. Puede bastar, sin embargo, para nuestro primer y mínimo objetivo, a saber: para hallar una concepción de la justicia política que pueda establecer una base moral adecuada para las instituciones democráticas y pueda defenderla frente a las alternativas existentes conocidas.

§24. LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA JUSTICIA

24.1. Debemos concebir las circunstancias de la justicia como algo que refleja las condiciones históricas bajo las que existen las sociedades democráticas modernas. Éstas incluyen lo que podríamos llamar las circunstancias objetivas de escasez moderada y la necesidad de cooperación social para que todos podamos tener un nivel de vida decente. Asimismo son especialmente importantes las circunstancias que reflejan el hecho de que los ciudadanos de una sociedad democrática moderna profesan doctrinas comprehensivas diferentes, y de hecho inconmensurables e irreconciliables, aun si razonables, a la luz de las cuales entienden sus concepciones del bien. Este es el hecho del pluralismo razonable (§11). No hay forma políticamente practicable de eliminar esa diversidad excepto mediante el uso opresivo del poder estatal para establecer una doctrina comprehensiva particular y para silenciar el disenso; éste es el hecho de la opresión (§11). Esto parece evidenciarlo no sólo la historia de los Estados democráticos sino también el desarrollo del pensamiento y la cultura en el contexto de las instituciones libres. Asumimos que ese pluralismo es un rasgo permanente de toda sociedad democrática y entendemos que caracteriza lo que podemos llamar las condiciones subjetivas de la justicia.

Uno de los papeles de la filosofía política es el de ayudarnos a alcanzar un acuerdo sobre una concepción política de la justicia, pero no puede mostrar, con la suficiente claridad como para ganarse un acuerdo político general y libre, que una doctrina comprehensiva particular, con su concepción del bien, sea superior. De esto no se sigue (y la justicia como equidad en su calidad de concepción política de la justicia ni dice ni debe decir) que no haya ninguna doctrina comprehensiva verdadera, o que no haya una concepción del bien que sea la mejor. Tan sólo dice que no podemos esperar *alcanzar* un acuerdo político factible a este respecto. Dado que consideramos que el pluralismo razonable es una condición permanente de toda

cultura democrática, buscamos una concepción de la justicia política que parta de esa pluralidad. Sólo de este modo podemos satisfacer el principio liberal de legitimidad (§12.3): cuando entran en juego las esencias constitucionales, el poder político, que no es otro que el poder de los ciudadanos libres e iguales, ha de ejercerse de un modo que todos los ciudadanos, siendo como son razonables y racionales, puedan aprobar a la luz de su común razón humana. La unidad social se basa en la aceptación por parte de los ciudadanos de una concepción política de la justicia y hace uso de ideas del bien que se amoldan a ella. No se basa en una concepción completa del bien que arraiga en una doctrina comprehensiva.

24.2. Las partes, en su calidad de representantes de ciudadanos libres e iguales, actúan como fideicomisarios o guardianes. De este modo, al acordar los principios de justicia, deben asegurar los intereses fundamentales de aquellos a los que representan. Esto no quiere decir que las partes sean interesadas, muchos menos que sean egoístas, tal como suelen entenderse estas palabras. Tampoco quiere decir que lo sean los ciudadanos de la sociedad ante quienes son responsables las partes. Es cierto que las partes no hacen directamente suyos los intereses de las personas representadas por otras partes. Pero que la gente sea interesada, o incluso egoísta, depende del contenido de sus fines últimos; de que sus intereses estén puestos en ellos mismos, en su propia riqueza y posición, en su propio poder y prestigio. Al obrar responsablemente como fideicomisarios para asegurar los intereses fundamentales de las personas en su libertad e igualdad —en las condiciones adecuadas para el desarrollo y el ejercicio de sus facultades morales y la efectiva promoción de su concepción del bien de forma equitativa para con los demás—, las partes no conciben a los que representan como egoístas o interesados. Ciertamente, esperamos, y de hecho deseamos, que las personas se cuiden de sus libertades y oportunidades, pues de ello depende que puedan alcanzar su bien. Pensamos que mostrarían falta de autorrespeto y debilidad de carácter si no lo hicieran.

El hecho de que las partes no hagan directamente suyos los intereses de los representados por otras partes refleja un aspecto esencial de las motivaciones, bastante acertadas, de los ciudadanos cuando están en juego cuestiones de justicia política que afectan a la estructura básica. Los profundos conflictos religiosos y morales caracterizan las circunstancias subjetivas de la justicia. Los que se implican en esos conflictos seguro que no son, en general, personas interesadas sino, más bien, personas que se ven a sí mismas defendiendo sus derechos y libertades básicos, derechos y liber-

tades que aseguran sus intereses legítimos y fundamentales. Por lo demás, estos conflictos pueden resultar extremadamente intratables y profundamente divisivos, a menudo mucho más que los conflictos sociales y económicos.

De forma análoga, si no somos capaces de apreciar la profundidad del conflicto entre doctrinas comprehensivas, tal como se presentan en el dominio político, es mucho menos probable que resulte convincente el intento de formular una concepción política razonable de la justicia con su idea de *razón* pública (§26). Pero no adelantemos acontecimientos.

§25. CONSTRICCIONES FORMALES Y EL VELO DE IGNORANCIA

25.1. Recordemos una vez más (§6) que la posición original es un mecanismo de representación: modela, en primer lugar, lo que consideramos (aquí y ahora) como condiciones equitativas para los términos de la cooperación sobre los que hay que ponerse de acuerdo (condiciones que quedan reflejadas en la simetría de la situación de las partes); y, en segundo lugar, modela lo que consideramos (aquí y ahora) como restricciones razonables sobre las razones que pueden usarse para defender principios de justicia llamados a regular la estructura básica. Diversas constricciones formales del concepto de lo justo quedan modeladas en la posición original exigiendo a las partes que evalúen los principios de justicia desde un punto de vista convenientemente general. Por muy racional que pudiera resultarles a las partes favorecer principios ideados para promover los intereses determinados y conocidos de sus representados, en caso de tener la oportunidad de hacerlo, las constricciones de lo justo, unidas a los límites a la información (modelados por el velo de ignorancia), lo hacen imposible.[5]

Es un lugar común en filosofía moral exigir que los primeros principios sean generales y universales. Los principios son generales cuando es posible formularlos sin hacer uso de nombres propios o de descripciones definidas adaptadas. Son universales cuando pueden ser aplicados a todos los agentes morales sin inconsistencia o incoherencia contraproducente, en nuestro caso, a todos los ciudadanos de la sociedad en cuestión. La justicia

5. *Teoría* no usa la expresión «mecanismo de representación», pero en varios lugares hace las mismas observaciones que se hacen en este párrafo. Véase *Theory,,* §4, págs. 16 y sig., págs. 18 y sig.; §20, págs. 104 y sig.; §24, págs. 119 y sig.; §78, pág. 453; §87, pág. 514.

como equidad requiere también, y esto es mucho menos común, que los primeros principios de la justicia política sean públicos. Esta condición se aplica a las concepciones políticas, no a las concepciones morales en general; que se aplique a estas últimas es una cuestión aparte. En el caso de las concepciones políticas para la estructura básica parece apropiada la condición de publicidad. Significa que las partes en la posición original, al evaluar los principios, deben tener en cuenta las consecuencias, sociales y psicológicas, del reconocimiento público por parte de los ciudadanos de que dichos principios son mutuamente aceptados y regulan efectivamente la estructura básica. Esas consecuencias son importantes en el argumento desde la posición original, según veremos a su debido tiempo.

25.2. Aunque el argumento desde la posición original podría presentarse formalmente, yo uso la idea de la posición original como una manera natural y vivida de mostrar el tipo de razonamiento que pueden emplear las partes. Muchas cuestiones sobre la posición original se responden a sí mismas si recordamos esto y la vemos como un mecanismo de representación que modela las constricciones razonables que limitan las razones a las que pueden apelar las partes en cuanto representantes racionales. ¿Es dicha posición una asamblea general que incluye por un momento a todo aquel que viva en una cierta época? No. ¿Es una reunión de todas las personas reales o posibles? Rotundamente no. ¿Podemos entrar en ella, por así decir, y si podemos, cuándo? Podemos entrar en ella en cualquier momento. ¿Cómo? Sencillamente razonando de acuerdo con las constricciones modeladas, aduciendo sólo las razones permitidas por dichas constricciones.

Es esencial que las partes, siendo como son representantes racionales, lleguen al mismo juicio acerca de qué principios adoptar. Esto hace que pueda alcanzarse un acuerdo unánime. El velo de ignorancia consigue este resultado circunscribiendo a las partes al mismo cuerpo de hechos generales (los hechos presentemente aceptados de la teoría social [§26]) y a la misma información sobre las circunstancias generales de la sociedad: que existe bajo las circunstancias de la justicia, tanto objetivas como subjetivas, y que se dan condiciones razonablemente favorables que hacen posible una democracia constitucional (§13.5).

Junto con otras condiciones propias de la posición original, el velo de ignorancia elimina las diferencias en punto a ventajas de negociación, de tal manera que, en este y en otros aspectos, las partes están simétricamente situadas. Los ciudadanos están representados solamente como personas libres e iguales: como personas que poseen, en el grado mínimo suficiente,

las dos facultades morales y otras capacidades que les permiten ser miembros normalmente cooperativos de la sociedad durante toda una vida. Al situar simétricamente a las partes, la posición original respeta el precepto básico de la igualdad formal, o el principio de equidad de Sidgwick: los similares en todos los aspectos relevantes han de ser tratados similarmente. Satisfecho este precepto, la posición original es equitativa.

25.3. Suponemos que las partes son racionales, donde la racionalidad (a diferencia de la razonabilidad) se entiende como es habitual hacerlo en economía. Así, las partes son racionales en el sentido de que pueden orde nar sus fines últimos de forma consistente; deliberan guiadas por principios tales como: adoptar los medios más eficaces para los propios fines; selec cionar la alternativa que con mayor probabilidad promoverá esos fines; programar las actividades de tal modo que, *ceteris paribus,* pueda satisfa cerse un número mayor de fines, y no menor.

Hay —caígase en la cuenta— una importante modificación en esta idea de racionalidad con respecto a ciertas psicologías especiales,[6] que incluyen la propensión a la envidia y el rencor, una aversión particularmente alta al riesgo y la incertidumbre, y una fuerte voluntad de dominio y de ejercer poder sobre los demás. Las partes (en contraste con las personas de la sociedad) no están movidas por esos deseos e inclinaciones. Recordemos que depende de nosotros, de ustedes y de mí, que estamos elaborando la justicia como equidad, el describir las partes (como personas artificiales en nuestro mecanismo de representación) como mejor convenga a nuestro objetivo de desarrollar una concepción política de la justicia. Puesto que la envidia, por ejemplo, se considera por lo general como algo a evitar y temer, al menos cuando se hace intensa, parece deseable —de ser posible— que la elección de principios no se vea influida por este rasgo.[7] Así que estipulamos que las partes no estén influidas por esas psicologías a la hora de intentar asegurar el bien de aquellos a los que representan.

25.4. Puesto que el velo de ignorancia impide que las partes conozcan las doctrinas y concepciones (comprehensivas) del bien de las personas a las que representan, éstas deben tener alguna otra razón para decidir qué prin cipios seleccionan en la posición original. Aquí afrontamos un problema serio: a menos que podamos configurar la posición original de tal modo

6. Véase *Theory,* §25, págs. 123 y sigs.
7. Véase *Theory,* §80, pág. 465.

que las partes puedan convenir en los principios de justicia movidos por las razones adecuadas, la justicia como equidad no podrá llevarse a cabo.

Resolver este problema es una de las razones por las que introdujimos la idea de los bienes primarios y enumeramos una lista de elementos comprendidos bajo esa rúbrica (§17.2). Como vimos, esos bienes se identifican preguntando qué condiciones sociales y medios de uso universal son por lo general necesarios para permitir a los ciudadanos, considerados libres e iguales, desarrollar propiamente y ejercer plenamente sus dos facultades morales, y realizar sus concepciones particulares del bien. Los bienes primarios, decíamos, son cosas que las personas necesitan en su calidad de ciudadanos, más que como seres humanos al margen de toda concepción normativa. Aquí es la concepción política, y no una doctrina moral comprehensiva, la que ayuda a especificar esas necesidades y requisitos.

25.5 Para terminar, veamos una cuestión básica sobre el argumento desde la posición original. Dividimos este argumento en dos partes.[8] Decíamos más arriba que los representantes mismos no están dominados por psicologías especiales: en la primera parte del argumento decimos que ellos piensan lo mismo de las personas a las que representan. Su razonamiento pretende seleccionar los principios de justicia que mejor aseguran el bien de esas personas, sus intereses fundamentales, ignorando cualquier inclinación que pudiera surgir de la envidia o de una especial aversión a la incertidumbre, y cosas por el estilo. (La aversión a la incertidumbre se discute en §31.)

En la segunua parte del argumento, que abordamos en la quinta parte, los representantes consideran la psicología de los ciudadanos en la sociedad bien ordenada de la justicia como equidad, es decir, la psicología de la gente que crece y vive en una sociedad en la que los dos principios de justicia (los principios que ellos han seleccionado) regulan efectivamente la estructura básica y en la que este hecho es públicamente reconocido. En esa parte, la cuestión será la de si una estructura básica así regulada genera realmente en los ciudadanos un alto grado de envidia y rencor excusables, [9] o una voluntad de dominio y otras cosas por el estilo. Si lo hace, el sentido de la justicia de los ciudadanos seguramente será débil o quedará anulado con demasiada frecuencia por actitudes que arraigan en las psicologías especia-

8. *Theory,* §25, pág. 124; §76, pág. 441; §80, pág. 465.
9. Véase *Teoría,* §81.

les. Demasiado a menudo son violadas las instituciones justas y los principios de justicia que resultan seleccionados no consiguen generar su propio respaldo. La correspondiente sociedad bien ordenada es inestable. Así pues, las partes tienen que reconsiderar los principios acordados y examinar si merece la pena, en conjunto, adoptar otros principios. Si los principios ya seleccionados resultan ser (suficientemente) estables, entonces el argumento es completo.[10]

10. Repárese aquí en que la estabilidad (suficiente) se impone como condición de una concepción razonable de la justicia política: dicha concepción debe ser capaz de generar su propio sentido de la justicia, un sentido tal que le sirva de apoyo suficientemente fuerte. En la quinta parte abordamos esta idea de estabilidad. Mientras tanto, no confundamos este sentido de estabilidad con la estabilidad de un *modus vivendi,* o con la estabilidad entendida como equilibrio de fuerzas políticas.

§41. LA DEMOCRACIA DE PROPIETARIOS: OBSERVACIONES INTRODUCTORIAS

41.1. Hemos completado nuestro argumento inicial en favor de los dos principios de justicia, tal como vienen dados en las dos comparaciones fundamentales (§§27-33, §§34-40). Ahora quiero examinar los que parecerían ser los rasgos principales de un régimen democrático bien ordenado que realiza esos principios en sus instituciones básicas. Esbozaré una familia de políticas cuya meta *es* asegurar la justicia de trasfondo a lo largo del tiempo, si bien no haré ningún intento de mostrar que realmente alcanzan su meta. Eso requeriría una investigación en teoría social que ahora no podemos acometer. Los argumentos y las sugerencias son aproximados e intuitivos.

Una de las razones que rne animan a discutir estas difíciles cuestiones es la de poner de manifiesto la distinción entre una democracia de propietarios,[1] la cual realiza todos los principales valores políticos expresados por los dos principios de justicia, y un Estado capitalista de bienestar, el cual no los realiza.[2] Nosotros pensamos que dicha democracia es una alternativa al capitalismo.[3] Nuestro análisis será breve y la mayoría de las cuestiones que se mencionarán son muy controvertidas, por ejemplo, las que conciernen a la financiación pública de las elecciones y las campañas políticas, o a las diferentes clases de propiedad y tributación. No podemos tratar adecuadamente estas intrincadas cuestiones, por lo que mis observaciones serán ilustrativas y extremadamente exploratorias.

1. El término procede de J. E. Meade, *Efficiency, Equality, and the Ownership of Property,* Londres, G. Alien and Unwin, 1964, título del cap. 5.

2. Esta distinción no se señala suficientemente en *Teoría.* Una instructiva discusión con la que estoy en deuda es la de Richard Krouse y Michael McPherson, «Capitalism, "Property-Owning Democracy", and the Welfare State», en Amy Gutmann (comp.), *Democracy and the Welfare State,* Princeton, Princeton University Press, 1988.

3. Para una discusión de otras alternativas, véase Jon Elster y Karl Ove Moene (comp.), *Alternatives to Capitalism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989 (trad. cast.: *Alternativas al capitalismo,* Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1992).

Otra razón para examinar estas cuestiones es esbozar con más detalle el tipo de instituciones de trasfondo que parecen necesarias cuando nos tomamos en serio la idea de que la sociedad es un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales de una generación a la siguiente (§12.2). También es importante detallar, aunque sea de una forma improvisada, el contenido institucional de los dos principios de justicia. Es preciso que lo hagamos antes de poder suscribir, siquiera provisionalmente, esos principios. Ello es debido a que la idea del equilibrio reflexivo exige que aceptemos las implicaciones de los ideales y los primeros principios según se plantean en los casos particulares. Partiendo exclusivamente del contenido de una concepción política —de sus principios e ideales— no podemos decir si es razonable para nosotros. No sólo puede ocurrir que nuestros sentimientos y actitudes, conforme desentrañamos sus implicaciones en la práctica, revelen consideraciones que requieren la revisión de sus ideales y principios para ser acomodadas, sino que podemos descubrir también que nuestros sentimientos nos impiden llevar a cabo aquella concepción; que no podemos vivir con ella tras la debida reflexión.

41.2. Distingamos cinco clases de regímenes considerados como sistemas sociales, sistemas completos con sus instituciones políticas, económicas y sociales: a) capitalismo de *laissez-faire;* b) capitalismo del Estado de bienestar; c) socialismo de Estado con economía planificada; d) democracia de propietarios; y, finalmente, e) socialismo liberal (democrático).

Cuatro cuestiones se plantean de modo natural respecto de cualquier régimen. Una es la cuestión de la corrección, esto es, si sus instituciones son correctas y justas. Otra es la cuestión del diseño, esto es, si las instituciones de un régimen pueden diseñarse eficazmente para que alcancen sus objetivos declarados. Esto implica una tercera cuestión: la de si podemos confiar en que los ciudadanos, a tenor de sus intereses y fines probables, tal cual los configura la estructura básica del régimen, obedecerán a las instituciones justas y a las reglas que se les aplican en sus diversos cargos y posiciones.[4] Un aspecto de esto es el problema de la corrupción. Finalmente, está la cuestión de la competencia: si las tareas asignadas a los cargos y las posiciones resultarán ser sencillamente demasiado difíciles para los que probablemente los ocupen.

Lo que quisiéramos, obvio es decirlo, son instituciones básicas justas y eficazmente diseñadas, que estimulen eficazmente los objetivos y los inte-

4. Los economistas denominan a este problema «compatibilidad de incentivos».

reses necesarios para sostenerlas. Más allá de eso, las personas no deberían enfrentarse con tareas que son demasiado difíciles para ellas o que exceden sus facultades. Los planes deberían ser enteramente factibles o practicables. Gran parte del pensamiento conservador se ha centrado en las tres últimas cuestiones que acabamos de mencionar, criticando la ineficacia del llamado Estado de bienestar y sus tendencias al derroche y a la corrupción. Pero aquí nos centraremos en la primera cuestión de la corrección y la justicia, dejando de lado las demás. Nos preguntamos lo siguiente: ¿qué tipo de régimen y de estructura básica serían correctos y justos, en caso de que pudieran mantenerse de forma efectiva y factible? Con esto reconocemos que las otras cuestiones todavía tienen que abordarse.

41.3. Cuando un régimen funciona de acuerdo con su descripción ins titucional ideal, ¿cuál de los cinco regímenes satisface los dos principios de justicia?

Por descripción institucional ideal de un régimen entiendo la descripción de cómo funciona cuando funciona bien, esto es, de acuerdo con sus objetivos y principios públicos de diseño. Aquí asumimos que si un régimen no se marca como meta ciertos valores políticos y no dispone de plan alguno para nutrirlos, entonces esos valores no serán realizados. Pero aunque un régimen incluya instituciones explícitamente diseñadas para realizar ciertos valores, todavía puede ocurrir que no consiga su objetivo. Su estructura básica puede generar intereses sociales que lo hagan funcionar de un modo muy diferente de su descripción ideal.

Por ejemplo, podemos describir una estructura básica expresamente diseñada para *realizar* la equitativa igualdad de oportunidades, pero puede ocurrir que los intereses sociales que genera hagan imposible esa realización. La descripción ideal de un régimen hace abstracción de su sociología política, es decir, se abstiene de describir los elementos políticos, económicos y sociales que determinan su efectividad en punto a conseguir sus objetivos públicos. No obstante, parece que podemos asumir con seguridad que si un régimen no trata de realizar ciertos valores políticos, de hecho no los *realizará.*

41.4. Sentado este supuesto, vemos, a partir de la descripción ideal de las tres primeras clases de regímenes —a), b) y c) en 41.2—, que cada uno de ellos viola los dos principios de justicia al menos de una forma.

a) El capitalismo de *laissez-faire* (el sistema de libertad natural *[Teoría,* $12]) sólo asegura la igualdad formal y *rechaza,* tanto el valor equitativo de

las libertades políticas iguales como la equitativa igualdad de oportunidades. Pretende la eficiencia y el crecimiento económicos con la única constricción de un mínimo social bastante bajo *(Theory,* §17, págs. 91 y sig. sobre la meritocracia).

b) El capitalismo del Estado de bienestar también rechaza el valor equitativo de las libertades políticas y, aunque muestra algún interés por la igualdad de oportunidades, no sigue las políticas necesarias para alcanzarla. Permite muy amplias desigualdades en la posesión de la propiedad real (bienes productivos y recursos naturales) de tal modo que el control de la economía y gran parte de la vida política cae en pocas manos. Y aunque, como sugiere el nombre de «capitalismo del Estado de bienestar», las provisiones de bienestar pueden ser bastante generosas y garantizar un mínimo social decente que cubra las necesidades básicas (§38), no se reconoce ningún principio de reciprocidad que regule las desigualdades económicas y sociales.

c) El socialismo de Estado con una economía dirigida, supervisada por un régimen de partido único, viola los derechos y libertades básicos iguales, por no mencionar el valor equitativo de esas libertades. Una economía dirigida es una economía guiada por un plan económico general adoptado desde el centro, esto es, una economía que hace relativamente poco uso de procedimientos democráticos y de los mercados (excepto como mecanismos de racionamiento).

Esto nos deja con las alternativas d) y e) de arriba, la democracia de propietarios y el socialismo liberal: sus descripciones ideales incluyen disposiciones institucionales diseñadas para satisfacer los dos principios de justicia.

§42. ALGUNOS CONTRASTES BÁSICOS ENTRE REGÍMENES

42.1. Tanto una democracia de propietarios como un régimen socialista liberal definen un marco constitucional para la política democrática, garantizan las libertades básicas con el valor equitativo de las libertades políticas y la igualdad equitativa de oportunidades, y regulan las desigualdades económicas y sociales mediante un principio de mutualidad, cuando no mediante el principio de diferencia.

Aunque bajo el socialismo los medios de producción son poseídos por la sociedad, suponemos que, del mismo modo que el poder político es com-

partido entre diversos partidos democráticos, el poder económico está disperso entre las empresas, como cuando, por ejemplo, los equipos de dirección y gestión de una empresa están directamente en manos de los trabajadores o, cuando menos, son elegidos por ellos. A diferencia de una economía socialista estatalmente dirigida, las empresas en el socialismo liberal desempeñan sus actividades dentro de un sistema de mercados competitivos libres y viables. También está asegurada la libre elección de ocupación.

42.2. Para ilustrar el contenido de los dos principios de justicia, no es necesario decidirse entre una democracia de propietarios y un régimen socialista liberal. En cada caso, cuando sus instituciones funcionan del modo descrito, pueden quedar realizados los principios de justicia. El primer principio de justicia incluye un derecho a la propiedad privada personal, pero ese derecho es diferente del derecho a la propiedad privada de los bienes productivos (§32.6).

Cuando tenemos que tomar una decisión práctica entre la democracia de propietarios y un régimen socialista liberal, nos fijamos en las circunstancias históricas de la sociedad, en sus tradiciones de pensamiento y práctica políticos y en muchas otras cosas. La justicia como equidad no decide entre estos regímenes sino que trata de fijar las pautas para que la decisión adoptada pueda ser razonable.

42.3. El contraste entre una democracia de propietarios y un capitalismo del Estado de bienestar merece un examen más riguroso, ya que ambos permiten la propiedad privada de los bienes productivos. Esto puede inclinarnos a pensar que son muy parecidos. No lo son.[5]

Una diferencia mayor es ésta: las instituciones de trasfondo de la democracia de propietarios contribuyen a dispersar la propiedad de la riqueza y el capital, con lo que impiden que una pequeña parte de la sociedad controle la economía y asimismo, indirectamente, la vida política. Por el contrario, el capitalismo del Estado de bienestar permite que una pequeña clase tenga un cuasimonopolio de los medios de producción.

La democracia de propietarios evita semejante cosa no mediante la redistribución de los ingresos hacia aquellos con menores ingresos al final de cada período, por así decir, sino asegurando más bien la propiedad generalizada de los bienes productivos y el capital humano (esto es, la educación y las habilidades adiestradas) al principio de cada período, todo ello con

5. Como he dicho, un defecto serio de *Teoría* es que no supo acentuar este contraste.

una equitativa igualdad de oportunidades como telón de fondo. La intención no es simplemente asistir a los que salen perdiendo por accidente o por mala fortuna (aunque esto deba hacerse), sino más bien colocar a todos los ciudadanos en una posición en la que puedan gestionar sus propios asuntos partiendo de un nivel adecuado de igualdad social y económica.

Los menos aventajados no son, si todo va bien, los desafortunados y desventurados —objetos de nuestra caridad y compasión, aunque mucho menos de nuestra piedad— sino aquellos a los que se debe reciprocidad en nombre de la justicia política, justicia política para una totalidad de ciudadanos libres e iguales. Aunque controlen menos recursos, cumplen su parte plenamente de un modo que es reconocido por todos como mutuamente ventajoso y consistente con el autorrespeto de cada cual.

42.4. Repárese aquí en las muy diferentes concepciones del cometido de los ajustes de trasfondo a lo largo del tiempo. En el capitalismo del Estado de bienestar el cometido es que nadie caiga por debajo de un mínimo nivel decente de vida, un nivel en el que queden satisfechas sus necesidades básicas, y que todos reciban determinadas protecciones contra el accidente y la desgracia, por ejemplo, compensaciones por desempleo y asistencia médica. La redistribución de los ingresos sirve a este propósito cuando, al final de cada período, pueden ser identificados los que necesitan asistencia. Con todo, dada la falta de justicia de trasfondo y las desigualdades de ingresos y riqueza, puede desarrollarse una subclase desmoralizada y deprimida, muchos de cuyos miembros sean crónicamente dependientes de las ayudas asistenciales. Esta subclase se siente excluida y no participa de la cultura política pública.

En la democracia de propietarios, por otro lado, el cometido es realizar en las instituciones básicas la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales. Para lograrlo, esas instituciones deben, desde el principio, poner en manos de los ciudadanos en general, y no sólo de unos pocos, los suficientes medios productivos como para que puedan ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad en pie de igualdad. Entre estos medios se halla el capital humano así como el real, esto es, el conocimiento y una comprensión de las instituciones, las habilidades cultivadas y las aptitudes adiestradas. Sólo de este modo la estructura básica puede realizar la justicia procedimental pura de trasfondo de una generación a la siguiente.

Bajo estas condiciones, confiamos en que no existirá ninguna subclase; o bien, si se da una pequeña clase de esa índole, que sea el resultado de

condiciones sociales que no sabemos cómo cambiar, O que acaso ni siquiera podamos identificar o entender. Cuando una sociedad alcanza este punto muerto, quiere decir que se ha tomado al menos en serio la idea de sí misma como un sistema equitativo de cooperación entre sus ciudadanos como libres e iguales.

§43. LAS IDEAS DEL BIEN EN LA JUSTICIA COMO EQUIDAD

43.1. En lo que sigue nos centraremos en el régimen de la democracia de propietarios *e* indicaremos de qué modo su estructura básica intenta satisfacer los dos principios de justicia. Antes de abordar estas cuestiones más institucionales, sin embargo, deberíamos examinar las diversas ideas del bien en la justicia como equidad en cuanto concepción política.[6] Esto nos ayudará a caracterizar algunos aspectos importantes de una democracia de propietarios.

Ahora bien, puede parecer que la primacía de lo justo implica que la justicia como equidad no puede usar más que ideas del bien muy ralas, cuando no puramente instrumentales. Mas al contrario: lo justo y lo bueno son complementarios; toda concepción de la justicia, también una concepción política, necesita de ambos, y esto no lo niega la primacía de lo justo. Que lo justo y lo bueno son complementarios lo ilustra la siguiente reflexión: las instituciones justas y las virtudes políticas de nada servirían —no tendrían objeto— a menos que esas instituciones y virtudes no sólo permitieran sino que además sostuvieran concepciones del bien (asociadas a doctrinas comprehensivas) que los ciudadanos pudiesen afirmar como concepciones dignas de su entera lealtad. Una concepción de la justicia política debe contener dentro de sí espacio suficiente, por así decirlo, para estilos de vida que puedan ganarse un apoyo devoto. De lo contrario, esa concepción carecerá de apoyo y será inestable. Dicho en pocas palabras, lo justo fija el límite, el bien muestra el camino.

En la justicia como equidad, pues, el sentido general de la primacía de lo justo es que las ideas admisibles del bien deben encajar dentro de su propio marco como concepción política. Dado el hecho del pluralismo, debe-

6. Esta sección está extraída de «The Priority of Right and Ideas of trie Good», en *Philosophy and Public Affairs,* 17 (otoño de 1988), págs. 251-276, reimpreso en Samuel Freeman (comp.), J. Rawls, *Collected*
Press,IS

mos ser capaces de asumir: 1) que las ideas usadas son, o podrían ser, compartidas por los ciudadanos en general, considerados como libres e iguales; y 2) que dichas ideas no presuponen ninguna doctrina particular plena (o parcialmente) comprehensiva.

Téngase en cuenta que estas restricciones se aceptan a fin de que la justicia como equidad pueda satisfacer el principio liberal de legitimidad, a saber: que cuando están en juego las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica, el ejercicio del poder político coercitivo, el poder de los ciudadanos libres e iguales como cuerpo colectivo, debe ser justificable ante todos apelando a su libre razón pública.

43.2. En total aparecen seis ideas del bien en la justicia como equidad:

i) La primera es la idea de la bondad como racionalidad, que de un modo u otro se da por supuesta en cualquier concepción política de la justicia. Supone que los ciudadanos tienen, al menos de forma intuitiva, un plan de vida, a la luz del cual hacen inventario de sus proyectos más importantes y asignan sus varios recursos con el fin de perseguir racionalmente sus concepciones del bien a lo largo de toda una vida. Esta idea asume que la existencia humana y la satisfacción de las necesidades y propósitos humanos básicos son cosas buenas, y que la racionalidad es un principio básico de la organización política y social.

ü) La segunda idea es la de los bienes primarios (§17). Esta idea está diseñada para reforzar los fines que, como concepción política, se marca la justicia como equidad: define las necesidades de los ciudadanos (a diferencia de las preferencias, deseos y fines últimos) de acuerdo con la concepción política de su estatus como personas libres e iguales.

iii) La tercera idea del bien es la idea de las concepciones permisibles (completas) del bien (asociada cada una a una doctrina comprehensiva) (§17.4). Aquí es donde se introduce a veces la primacía de lo justo: en su sentido más específico, al contrario que en su sentido más general, esa primacía significa que sólo son permisibles aquellas concepciones del bien que pueden ser promovidas de forma compatible con los principios de la justicia; en el caso de la justicia como equidad, con los dos principios que hemos discutido.

iv) La cuarta idea del bien es la idea de las virtudes políticas (§33.3). Estas virtudes definen el ideal de buen ciudadano en un régimen democrático. Se trata de un ideal político que, sin embargo, no presupone ninguna doctrina comprehensiva particular y, consecuentemente, aunque sea una con-

cepción (parcial) del valor moral, es consistente con la primacía de lo justo en sus dos sentidos y puede ser incorporada a una concepción política de la justicia.

Hay otras dos ideas del bien. Una de ellas es v) la idea del bien político de una sociedad bien ordenada por los dos principios de justicia. La otra es vi) la idea del bien de una sociedad semejante como unión social de uniones sociales.[7] El bien político de una sociedad bien ordenada lo consideraremos en la quinta parte. Pero fijémonos aquí en que, al mostrar de qué modo encajan las cuatro ideas precedentes del bien en la justicia como equidad, nos basamos en el hecho de que esas ideas se articulan en una secuencia. Empezando por la idea del bien como racionalidad (combinada con la concepción política de la persona, los hechos generales de la vida humana y la estructura normal de los planes racionales de vida), llegamos al principio de los bienes primarios. Una vez que usamos esos bienes para determinar los objetivos de las partes en la posición original, el argumento desde esa posición nos brinda los dos principios de justicia. Las concepciones permisibles (completas) del bien son aquellas que podemos perseguir de forma compatible con esos principios. A continuación, las virtudes políticas son definidas como aquellas cualidades del carácter moral de los ciudadanos que son importantes para asegurar a lo largo del tiempo una estructura básica justa.

43.3. Veamos a continuación, a la luz de esas ideas del bien, las dos concepciones tradicionales del humanismo cívico y del republicanismo clásico. Pues bien, mientras que la justicia como equidad es perfectamente consistente con el republicanismo clásico, rechaza el humanismo cívico. A modo de explicación: en el sentido fuerte, el humanismo cívico es (por definición) una forma de aristotelismo: sostiene que somos seres sociales, y aun políticos, cuya *naturaleza* esencial queda más plenamente cumplida en una sociedad democrática en la que hay una participación generalizada y activa en la vida política. Es una participación que se estimula no meramente como algo posiblemente necesario para la protección de las libertades básicas sino porque es el *locus* privilegiado de nuestro bien (completo).[8] Esto la convier-

7. Véase *Teoría,* §79.

8. No parece haber un significado asentado de «humanismo cívico» y de «republicanismo clásico». Yo adopto el significado de un reconocido autor y me atengo a él. La definición de humanismo cívico usada en el texto proviene de Charles Taylor, *Pbilosophy*

te en una doctrina filosófica comprehensiva y, como tal, es incompatible con la justicia como equidad en cuanto concepción política de la justicia.

Como señalé en §32, no tienen por qué favorecerse por igual las libertades básicas iguales, ni todas son valoradas por las mismas razones. La justicia como equidad entronca con la corriente de la tradición liberal (representada por Constant y Berlin), según la cual las libertades políticas iguales (las libertades de los antiguos) tienen por lo general menor valor intrínseco que, pongamos por caso, la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia (las libertades de los modernos). Con esto quiero decir, entre otras cosas, que en una sociedad democrática moderna participar de forma continua y activa en la vida pública ocupa por lo general, y acaso de forma en realidad razonable, un lugar menor en las concepciones del bien (completo) de la mayoría de los ciudadanos. En una sociedad democrática moderna la política no es el centro de la vida como lo fue para los varones nacidos ciudadanos en la ciudad-Estado ateniense.[9]

Las libertades políticas pueden seguir considerándose básicas aun cuando sólo sean medios institucionales esenciales para proteger y preservar otras libertades básicas. Cuando a los grupos y las minorías políticamente más débiles se les niega el derecho de sufragio y son excluidos de los cargos políticos y de la política de partidos, es probable que sus derechos y libertades básicos queden, si no conculcados, restringidos. Esto basta para incluir las libertades políticas en cualquier esquema plenamente adecuado de libertades básicas. No decimos que, para la mayoría de las personas, las libertades políticas sean meramente instrumentales: sencillamente queremos admitir el hecho de que no todas las libertades básicas son valoradas, o consideradas básicas, por las mismas razones.

43.4. No confundamos el humanismo cívico (tal como lo hemos definido) con la obviedad de que debemos vivir en sociedad para realizar nuestro bien.[10] Antes bien, el humanismo cívico establece que el principal bien

and the Human Sciences, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, págs. 334 y sig. Al analizar a Kant, Taylor atribuye la concepción del humanismo cívico a Rousseau y hace observar que Kant no la acepta.

9. Pero ¿hasta qué punto dependía eso del hecho de que las nueve décimas partes de la población (mujeres, extranjeros y esclavos) estaban excluidos? ¿Es justo decir que, en la medida en que la *Ekklesia* ateniense era un club masculino al que se pertenecía por nacimiento, es evidente que disfrutaban de la política porque así ejercían su dominación?

10. Véase *Theory,* §79, pág. 458, para la crítica de esta interpretación en extremo trivial de la sociabilidad humana.

humano, cuando no el único, es la implicación en la vida política, a menudo bajo la forma que históricamente se ha asociado a la ciudad-Estado, con Atenas y Florencia como modelos.[11]

Rechazar el humanismo cívico (en el sentido definido) no significa negar que uno de los grandes bienes de la vida humana es el que alcanzan los ciudadanos participando en la vida política. Con todo, el grado en que hacemos de la participación en la vida política parte de nuestro bien completo depende de lo que nosotros individualmente decidamos, y lógicamente varía de una persona a otra.

Evidentemente, para complementar el bien de la vida política, según insistían Mili y Tocqueville, están los bienes que se consiguen en las diversas asociaciones (no políticas) que en conjunto constituyen la sociedad civil, en el sentido de Hegel.[12] Las pretensiones ciudadanas en nombre de los bienes asociativos no deben invalidar, sino siempre respetar, los principios de justicia y la libertad y las oportunidades que garantizan. Esto significa que la pertenencia a cualquier asociación es voluntaria al menos en el siguiente sentido: incluso habiendo nacido en ellas, como en el caso de las tradiciones religiosas, los ciudadanos tienen derecho a abandonarlas sin ser interferidos por los poderes coercitivos del gobierno. Más aún, ninguna asociación abarca toda la sociedad.

43.5. El republicanismo clásico, por otro lado, es la concepción según la cual la seguridad de las libertades democráticas, incluidas las libertades de la vida no política (las libertades de los modernos), requiere de la activa participación de los ciudadanos, los cuales poseen las virtudes políticas necesarias para sostener un régimen constitucional (§33),[13] La idea es que, a menos que haya una participación generalizada en la política democrática por parte de un cuerpo vigoroso e informado de ciudadanos, en buena parte movido por el interés en la justicia política y el bien público, incluso las instituciones políticas mejor diseñadas terminarán cayendo en las manos de los que tienen hambre de poder y de gloria militar, o de los que persiguen

11. Recuérdese la tendencia de los comentarios de Rousseau en el *Contrato Social,* Ib. IIÍ, cap. 15, §§1-4.

12. Véase Hegel, *Principios de la filosofía del derecho,* §§182-256.

13. Los *Discursos* de Maquiavelo a veces se consideran como ilustración del republicanismo clásico, según lo definimos en el texto. Véase Quentin Skinner, *Machiavelli,* Oxford, Oxford University Press, 1981 (trad. cast.: *Maquiavelo,* Madrid, Alianza, 1998). Un tercer término, «republicanismo cívico», significa a su vez algo diferente. Véase más adelante, §44, n. 16.

estrechos intereses económicos y de clase, hasta el límite de excluir casi cualquier otra cosa. Si hemos de permanecer ciudadanos libres e iguales, no podemos permitirnos una retirada general a la vida privada.

Entre el republicanismo clásico, así entendido, y el liberalismo representado por Constant y Berlin, no hay una oposición fundamental, pues la cuestión es la de en qué grado la participación de los ciudadanos en la política es necesaria para la seguridad de las libertades básicas y de qué modo se consigue mejor la participación requerida. Aquí puede haber diferencias en el peso que damos a valores políticos en competencia; pero es asunto claramente de la sociología política y del diseño institucional. Puesto que el republicanismo clásico no entraña una doctrina comprehensiva, también es plenamente compatible con el liberalismo político y con la justicia como equidad como una forma de ese republicanismo.

Queda añadir que la justicia como equidad no niega (como tampoco lo niegan Constant y Berlin) que algunos encuentren su bien decididamente en la vida política y otros, dados su talento y sus objetivos, así deberán hacerlo; pues para ellos esa vida es una parte central de su bien completo. Que así sea no redunda más que en beneficio del bien de la sociedad, al igual que es en general beneficioso que la gente desarrolle sus diferentes y complementarios talentos y se implique en esquemas de cooperación mutuamente ventajosos. La idea de la división del trabajo (bien entendida) se aplica aquí como en cualquier otro caso.[14]

§44. DEMOCRACIA CONSTITUCIONAL *VERSUS* DEMOCRACIA PROCEDIMENTAL

44.1. Se ha descrito la democracia de propietarios como un régimen constitucional y no como lo que podemos llamar una democracia procedimental. Un régimen constitucional es un régimen en el que las leyes y los estatutos deben ser consistentes con ciertos derechos y libertades fundamentales, por ejemplo, aquellos amparados en el primer principio de justicia. Hay de hecho una constitución (no necesariamente escrita), con una carta de derechos que definen esas libertades y son interpretados por los tribunales como límites constitucionales a la legislación.

Por el contrario, una democracia procedimental es aquella en la que no hay límites constitucionales a la legislación y en la que todo lo que promulgue una mayoría (u otra pluralidad) es ley, siempre que se sigan los proce-

14. Véase *Tbeory,* §79, págs. 463 y sig.

dimientos adecuados, esto es, el conjunto de reglas que identifica la ley.[15] Si bien estas reglas especifican los procedimientos democráticos requeridos, esos procedimientos no imponen, por sí mismos, límite alguno al contenido de la legislación. No prohíben, por ejemplo, que el poder legislativo conculque derechos políticos iguales a determinados grupos o que limite la libertad de pensamiento y expresión. O si se insiste en que esos derechos políticos forman parte del sentido de la democracia, no se impide que la legislación deniegue la libertad de pensamiento y expresión no políticos, o que deniegue la libertad de conciencia, o las muchas libertades implícitas en el imperio de la ley, tal cual es el mandato de *habeas corpus.*

44.2 ¿Hay algo que decir en favor de un régimen constitucional frente a una democracia procedimental? ¿O acaso la cuestión de cuál es preferible no es más que una cuestión de sociología política, una cuestión, pues, sobre cuál tiene más probabilidades de generar una legislación justa, dadas las circunstancias históricas de un pueblo particular y sus tradiciones de pensamiento y práctica políticos? Hay quien ha pensado que si un pueblo es verdaderamente democrático en espíritu, puede prescindir de una constitución con una carta de derechos; mientras que si un pueblo no es democrático, dicha constitución no lo volverá tal. Pero esta última idea pasa por alto la posibilidad de que determinados rasgos de una concepción política afecten de forma decisiva a la sociología política de las instituciones básicas que la realizan. Dicho con mayor precisión, debemos considerar cómo puede verse afectada esa sociología por el papel educativo de una concepción política de la justicia, tal cual es la justicia como equidad con sus ideas fundamentales de persona y de sociedad.

En §35 indicamos los tres niveles de lo que llamamos la condición de publicidad y decíamos que, cuando los tres niveles quedan satisfechos en una sociedad bien ordenada, la concepción política tiene un papel educativo. Quienes crecen en una sociedad así se formarán en buena medida su

15. Aquí nos topamos con una difícil cuestión: el problema es que tiene que haber algunas normas básicas a la luz de las cuales las acciones de este colectivo de personas (los miembros del parlamento, pongamos por caso) y ninguna otra cosa, son ley. ¿Qué es lo que identifica a esas personas como miembros del parlamento? ¿Qué identifica estos enunciados como leyes, y no como resoluciones, o propuestas, o en realidad simplemente como un ensayo de una obra? Y así sucesivamente. Es claro que en todo sistema legal hay presupuestas ciertas normas básicas, lo que Hart llamaría «reglas de reconocimiento». Véase su *Concept of Law,* Oxford, Oxford University Press, 1961, págs. 189-195, esp. caps. 5-6 (trad. cast.: *El concepto cíe derecho,* Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1998).

concepción de sí mismos como ciudadanos a partir de la cultura política pública y de las concepciones de la persona y la sociedad implícitas en ella. Se verán a sí mismos como personas con determinados derechos y libertades básicos, libertades que no.sólo pueden reclamar para sí sino libertades que también deben respetar en los otros. Obrar de ese modo es algo que pertenece a la concepción de sí mismos como personas que comparten el estatus de igual ciudadanía.

Parece, pues, que la sociología política de un régimen constitucional difiere de la de una democracia constitucional. Las concepciones de la persona y la sociedad están más plenamente articuladas en la carta pública de la constitución y más claramente conectadas con los derechos y libertades básicos que dicha carta garantiza. Los ciudadanos adquieren una inteligencia de la cultura política pública y de sus tradiciones de interpretación de los valores constitucionales básicos. Lo hacen prestando atención al modo en que esos valores son interpretados por los jueces en las causas constitucionales importantes y reafirmados por los partidos políticos. Si las decisiones judiciales disputadas —seguro que las hay— reclaman una discusión política deliberativa, en el transcurso de la cual se debaten razonablemente sus méritos apelando a principios constitucionales, entonces incluso esas decisiones disputadas, por atraer a los ciudadanos al debate público, pueden cumplir un papel educativo vital.[16] Somos llevados a articular valores políticos fundamentales para nosotros mismos y, así, a formar una concepción de las razones relevantes cuando están en juego las esencias constitucionales.

Este foro público de los principios[17] es un rasgo distintivo de un régimen constitucional con alguna forma de revisión judicial. Obviamente, tiene sus peligros: los tribunales pueden fracasar en su cometido y tomar demasiadas decisiones irrazonables que no son fáciles de corregir. Los legisladores pueden dejar en manos de los tribunales demasiados asuntos que deberían ser tratados por el poder legislativo. Aquí cobran relevancia las condiciones históricas de un pueblo, pero eso no afecta al tema en cuestión, a saber: que el mayor papel educativo de una concepción política en

16. La importancia de la discusión política deliberativa es un tema referente a lo que a veces se llama «republicanismo cívico». Para una informativa discusión de esta clase de republicanismo, véase Cass Sunstein, «Beyond the Republican Revival», en *Yale Law Jour nal,* 97 (julio de 1988), págs. 1.539-1.590.

17. La expresión es de Ronald Dworkin en su «The Forum of Principie», en *A Matter of Principie,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

un régimen constitucional puede alterar su sociología política hasta el punto de hacerlo preferible a una democracia procedimental.

44.3. Podemos elaborar este tema del siguiente modo. Consideremos la filosofía de J. S. Mili. La unidad de la concepción de Mili depende de unos cuantos principios psicológicos, entre ellos los principios de la dignidad, la individualidad y del deseo creciente de vivir en armonía con los demás. Mili relaciona su concepción de la utilidad con los intereses permanentes de la humanidad propios de seres progresivos. Es plausible, piensa Mili, que en las condiciones del mundo moderno, seguir sus principios de justicia y libertad sea un modo eficaz, si no el mejor, de realizar esos intereses permanentes.

Pero ¿qué ocurre si esos principios psicológicos dejan de estar presentes o si no son lo suficientemente fuertes frente a otras influencias psicológicas? Partiendo de lo que nos dice el sentido común y la experiencia cotidiana, los principios de Mili pueden parecer una concepción excesivamente optimista de nuestra naturaleza. La idea que subyace al papel educativo de una concepción política de la justicia apta para un régimen constitucional es que, al estar enraizada en las instituciones y procedimientos políticos, esa concepción puede por sí sola convertirse en una significativa fuerza moral en la cultura pública de una sociedad. Este enraizamiento se consigue de diversos modos: incorporando a una constitución los derechos y libertades básicos que limitan la legislación y haciendo que sea el poder judicial el que interprete en primera instancia la fuerza constitucional de esas libertades. Es decir, aunque las decisiones judiciales sean vinculantes para el caso presente, y aunque merezcan el debido respeto por parte de las otras ramas del gobierno como precedentes, no son sin más vinculantes como reglas políticas generales.[18] Pueden ser cuestionadas legítimamente en el foro público de los principios por ciudadanos y partidos políticos. Para desentrañar todo esto, necesitaríamos establecer el alcance y los límites adecuados de la revisión judicial, algo en lo que no podemos entrar aquí.[19]

18. Véase Don E. Fehrenbacher (comp.), *Abraham Lincoln: A Documentary Portrait through His Speech and Writings,* Nueva York, New American Library, 1964, págs. 88-93, 113-117, 138 y sigs.

19. Para ello sería muy importante determinar las libertades constitucionales básicas que los tribunales deberían proteger. Cuáles podrían ser esas libertades viene sugerido por §§13, 30, 32-33. Obsérvese que esas libertades incluyen libertades que van más allá de las disposiciones procedimentales de la democracia, por ejemplo, la libertad de conciencia y la equitativa igualdad de oportunidades, y los diversos elementos del imperio de la ley tales como el derecho de *habeas corpas,* por mencionar algunos importantes.

El tema es sin embargo claro: la concepción política que sostiene a un régimen constitucional no tiene por qué ser tan general como la concepción de Mill de la utilidad, ni basar su contenido más específico, como hace la de Mill, en una psicología humana bastante precisa. Antes bien, como ocurre con la justicia como equidad, puede tener un contenido normativo mucho más preciso, contenido que queda expresado por las concepciones fundamentales de la persona y la sociedad y por el modo en. que esas concepciones se desarrollan para generar ciertos principios de justicia. Conjeturamos, pues, que una estructura básica, en la cultura política pública en la que están enraizadas esas concepciones y principios fundamentales, tiene una sociología política diferente de la de la democracia procedimental: esas concepciones pueden cobrar un significativo papel educativo que acabe por ejercer una influencia política efectiva en los principios de justicia. Un régimen constitucional puede tener más probabilidades de realizar esos principios así como los ideales de libre razón pública y de democracia deliberativa. Como veremos en la quinta parte, hay otra razón que avala esto, a saber, que cuando esos principios e ideales son realizados, aunque sólo sea parcialmente, también se realiza parcialmente la idea del bien de la sociedad política, que es experimentada como tal por los ciudadanos.

§45. EL VALOR EQUITATIVO DE LAS LIBERTADES POLÍTICAS IGUALES

45.1. Vayamos ahora al valor equitativo de las libertades políticas iguales, que capacitan a los ciudadanos para participar en la vida pública. Introducimos la idea del valor equitativo para intentar responder a esta cuestión: ¿cómo podemos sortear la familiar objeción, planteada a menudo por los demócratas radicales y los socialistas (y por Marx), de que las libertades iguales en un Estado democrático moderno son, en la práctica, meramente _formales? Aunque pueda parecer que los derechos y libertades básicos de los ciudadanos son efectivamente iguales —todos tienen derecho a votar, a optar a cargos políticos y participar en la política partidaria, etc. —, sigue la objeción, las desigualdades sociales y económicas de las instituciones de trasfondo son por lo común tan grandes que los que tienen mayor riqueza y más alta posición normalmente controlan la vida política, promulgan leyes y aplican políticas sociales que promueven sus intereses.[20]

20. Esta sección y la siguiente tratan de salir al paso del tipo de objeción planteada por Norman Daniels en «Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty», en Norman Daniels (comp.), *Reading Rawls,* Nueva York, Basic Books, 1975.

Para *analizar* esta cuestión, distingamos entre las libertades básicas y el valor de esas libertades del modo siguiente: esas libertades son las mismas para todos los ciudadanos (se especifican del mismo modo), con lo que no se plantea la cuestión de cómo compensar por una libertad menor. Pero el valor, esto es, la utilidad de esas libertades, que es estimada mediante un índice de bienes primarios, no es el mismo para todos *(Theory,* §32, pág. 179). El principio de diferencia, al maximizar el índice de los menos aventajados, maximiza para ellos el valor de las libertades iguales disfrutadas por todos. Sin embargo, unos tienen más ingresos y riqueza que otros y, así, más medios materiales de uso universal para realizar sus fines.

45.2. Esta distinción entre las libertades iguales y su valor no es más que una definición. No dirime ninguna cuestión importante ni responde a la objeción de que en un Estado democrático moderno las libertades políticas pueden ser meramente formales en la práctica. Para responder a esa objeción, la justicia como equidad trata las libertades políticas de un modo especial. Nosotros incluimos en el primer principio de justicia una cláusula según la cual las libertades políticas iguales, y *sólo* esas libertades, deben garantizar su valor equitativo *(Theory,* §36, págs. 197 y sigs.). Expliquémonos:

i) Esta garantía significa que el valor de las libertades políticas para todos los ciudadanos, independientemente de su posición económica o social, debe ser suficientemente igual, en el sentido de que todos tengan, entre otras cosas, una oportunidad equitativa de ocupar un cargo público y de influir en el resultado de las elecciones. Esta idea de oportunidad equitativa se asemeja a la de la equitativa igualdad de oportunidades en el segundo principio.

ii) Cuando se adoptan los principios de justicia en la posición original, se entiende que el primer principio incluye esta cláusula y que las partes toman eso en cuenta a la hora de razonar. El requisito del valor equitativo de las libertades políticas, así como el uso de los bienes primarios, es parte del significado de los dos principios de justicia.

45.3. Aquí no puedo entrar a considerar de qué modo queda mejor realizado este valor equitativo en las instituciones políticas. Asumo simplemente que hay formas institucionales practicables de hacerlo, compatibles con el ámbito central de aplicación de las otras libertades básicas. Es probable que las reformas a este efecto impliquen cosas tales como la financiación pública de las elecciones y restricciones a las contribuciones de cam-

paña; que se asegure un acceso más equilibrado a los medios de comunicación públicos; y ciertas regulaciones de la libertad de expresión y de prensa (pero no restricciones que afecten al contenido de esa expresión). Aquí puede surgir un conflicto de libertades básicas igualmente significativas y puede ser necesario hacer algunos ajustes.

Esos ajustes no pueden rechazarse simplemente porque infrinjan las libertades de expresión y de prensa; estas libertades no son más absolutas que las libertades políticas con su valor equitativo garantizado.[21] Al ajustar esas libertades, una de las cosas que se pretende es permitir que los legisladores y los partidos políticos sean independientes de las grandes concentraciones de poder económico y social privado en una democracia de propietarios privados, y del control del gobierno y el poder burocrático en un régimen socialista liberal. Con esto se favorecen las condiciones de la democracia deliberativa y se crea el marco para el ejercicio de la razón pública, objetivo éste que (como vimos en §44) la justicia como equidad comparte con el republicanismo cívico.[22] Éstas son cuestiones de la máxima importancia y el florecimiento de una democracia constitucional depende de que encontremos una respuesta realista para ellas.

45.4. Señalemos dos rasgos de la garantía del valor equitativo de las libertades políticas:

a) Primero, asegura a cada ciudadano un acceso equitativo y aproximadamente igual al uso de un servicio público diseñado para servir a un fin político concreto, a saber, el servicio público representado por las reglas y procedimientos constitucionales que gobiernan el proceso político y controlan el acceso a posiciones de autoridad política. Esas reglas y procedimientos deben constituir un proceso equitativo, diseñado en la medida de lo posible para producir una legislación justa.[23] Las pretensiones válidas de cada ciudadano quedan contenidas dentro de ciertos límites normales mediante la idea de un acceso equitativo e igual al proceso político, proceso que se entiende como un servicio público.

b) Segundo, este servicio público tiene, como si dijéramos, un espacio limitado. Sin la garantía del valor equitativo de las libertades políticas, quie-

21. Véase «The Basic Liberties and Their Priority», *op. cit.,* donde se analiza el caso *Buckley v. Valeo* en las págs. 72-79.

22. Sobre el significado de «republicanismo cívico» véase §44.2, n. 16.

23. *Theory,* §31, págs. 173 y sigs.

nes poseen mayores recursos pueden unirse y excluir a quienes poseen menos. El principio de diferencia presumiblemente no basta para evitar eso. El limitado espacio del foro político público, por así decir, permite que la utilidad de las libertades políticas esté mucho más sujeta a la posición social y a los medios económicos de los ciudadanos que la utilidad de las otras libertades básicas. Por consiguiente, añadimos el requisito del valor equitativo de las libertades políticas.

§46. NEGACIÓN DEL VALOR EQUITATIVO DE LAS DEMÁS LIBERTADES BÁSICAS

46.1. La idea del valor equitativo de las libertades políticas plantea otra cuestión, a saber: ¿por qué no asegurar el valor equitativo de todas las libertades básicas? Esta propuesta de una amplia garantía del valor equitativo de todas las libertades básicas lleva la idea de igualdad más lejos que los dos principios. A mi juicio, la idea de esta amplia garantía es irracional, superflua o divisiva. Consideremos de qué modo podría entenderse:

a) Si esa garantía significa que el ingreso y la riqueza han de ser distribuidos igualmente, es irracional: no permite que la sociedad satisfaga las exigencias de la organización social y la eficiencia. Si significa que ha de asegurarse un determinado nivel de ingreso y riqueza para todos con el fin de expresar el ideal del valor igual de las libertades básicas, es superflua, dado el principio de diferencia.

b) Si esa *garantía* más amplia significa que el ingreso y la riqueza deben distribuirse de acuerdo con el contenido de ciertos intereses considerados como centrales para los planes de vida de los ciudadanos, por ejemplo, el interés religioso, entonces es socialmente divisiva. A modo de ilustración: algunas personas pueden incluir entre sus deberes religiosos ir de peregrinaje, o construir catedrales o templos magníficos. Garantizar el valor igual de la libertad religiosa significaría, entonces, que la sociedad tiene que dedicar recursos sociales a esos ciudadanos en vez de a otros cuya comprensión de sus deberes religiosos reclama mucho menores exigencias materiales. Digamos que las necesidades religiosas de estos últimos son menores. Parece claro que intentar mantener el valor igual (así entendido) de todas las libertades básicas terminaría con seguridad en honda controversia religiosa, cuando no en conflicto civil.

46.2. Consecuencias similares se desprenden, creo yo, siempre que una concepción política hace depender las exigencias básicas de recursos sociales de los ciudadanos (las exigencias a las que se aplica el principio de diferencia) de determinados fines y lealtades últimos que pertenecen a su concepción completa del bien.[24] Dado el hecho del pluralismo razonable, la base de la unidad social está mejor fundada en una concepción pública de la justicia que juzga las exigencias de recursos sociales de los ciudadanos desde una concepción parcial del bien arraigada en una visión de las necesidades objetivas de los ciudadanos, considerados como libres e iguales. Esto nos lleva a la idea de los bienes primarios. Al menos con respecto a las esencias constitucionales y a los medios de uso universal necesarios para que los individuos tengamos una oportunidad equitativa de sacar provecho de nuestras libertades básicas, la justicia como equidad excluye las exigencias basadas en las diversas necesidades y fines que se desprenden de las diferentes e inconmensurables concepciones del bien de las personas.

Por ello la justicia como equidad excluye ciertos valores perfeccionistas de la familia de valores políticos a partir de los cuales tienen que dirimirse las cuestiones de las esencias constitucionales y las cuestiones básicas de justicia distributiva. También pone en cuestión que la sociedad pueda asignar grandes recursos públicos a la ciencia pura —digamos, a la matemática y a la física teórica— o a la filosofía, o a las artes de la pintura o la música, tan sólo en razón de que su estudio y práctica realizan ciertas grandes excelencias de pensamiento, imaginación y sentimiento. No cabe duda de que su estudio consigue todo eso,[25] pero es mucho mejor justificar el uso de los fondos públicos que financian esas actividades apelando a valores políticos. Cierto apoyo público al arte y la cultura y la ciencia, así como la financiación de museos y actuaciones públicas, es cosa realmente vital para la cultura política pública: para el sentido que una sociedad tiene de sí misma y de su historia, y para la conciencia de sus tradiciones políticas. Pero dedicar una amplia fracción del producto social al progreso de la matemática y la ciencia tiene que justificarse en el bien general de los ciudadanos que se derive de ello, digamos que en los beneficios esperados para la

24. Para ilustrar esta cuestión, *Theory* analiza brevemente el principio de satisfacción proporcional en §77, págs. 446 y sig. Un análisis más completo puede hallarse en «Fairness to Goodness», en *Philosophical Review,* 84 (octubre de 1975), págs. 551 y sig., reimpreso en Samuel Freeman (comp.), J. Rawls, *Collected Papen, op. cit.,* págs. 281 y sig.

25. En una de sus variantes, el perfeccionismo sostiene que esos valores son tan im portantes que justifican que la sociedad asigne todo lo que sea necesario para mantener los, excepto cuando tienen severas consecuencias adversas.

salud pública y para la preservación del medio ambiente, o para las necesidades de la (justificada) defensa nacional.

Habrá quien piense que este lugar subordinado de los valores perfeccionistas es un serio defecto del liberalismo político y de su idea de razón pública. No entraré aquí, sin embargo, a discutir en profundidad esta cuestión. Yo pienso que este lugar subordinado es aceptable toda vez que vemos que la exclusión se aplica a las cuestiones de las esencias constitucionales y a las cuestiones básicas de justicia. La idea perfeccionista dice que algunas personas merecen consideración especial porque sus mayores talentos las capacitan para dedicarse a actividades superiores que realizan valores perfeccionistas. No se sigue que nunca debamos de ningún modo apelar a valores perfeccionistas: hay, digamos, cuestiones convenientemente circunscritas, o determinados asuntos de política pública[26] que los legisladores deben tomar en consideración. Lo importante es que debería haber un compromiso de buena fe de no apelar a esos valores para establecer las esencias constitucionales y resolver las cuestiones básicas de justicia. Lo primero que hay que lograr es la justicia fundamental. A continuación, puede un electorado democrático consagrar amplios recursos a grandes proyectos para promover el arte y la ciencia, si así lo decide.

§47. LIBERALISMO POLÍTICO Y COMPREHENSIVO: UNA COMPARACIÓN

47.1. Es una vieja objeción al liberalismo decir que es hostil a determinados estilos de vida y favorable a otros; o que favorece los valores de la autonomía y la individualidad y se opone a los de la comunidad y la fidelidad asociativa. En respuesta a ello, obsérvese primero que los principios de cualquier concepción política razonable deben imponer restricciones sobre las visiones comprehensivas permisibles, y las instituciones básicas que exigen esos principios inevitablemente alientan determinados estilos de vida y desalientan otros, o incluso los excluyen por completo.

26. Por ejemplo, puede presentarse ante el legislativo un proyecto de ley para asignar fondos públicos a la preservación de la belleza de la naturaleza en ciertos lugares (parques nacionales y áreas salvajes). Aunque algunos argumentos a favor pueden basarse en valores políticos, digamos, en los beneficios de esas áreas como lugares de recreo general, el liberalismo político, con su idea de *razón* pública, no excluye como razón la belleza de la naturaleza *o* el bien de la vida salvaje logrado mediante la protección de su habitat. Con todas las esencias constitucionales firmemente en vigor, estas cuestiones pueden someterse convenientemente a voto.

La cuestión sustantiva, entonces, se refiere al modo en que la estructura básica (exigida por una concepción política) alienta y desalienta ciertas doctrinas comprehensivas y sus valores asociados, y a si la forma de hacerlo es justa. Considerando esta cuestión podremos explicar en qué sentido el Estado, al menos en lo que concierne a las esencias constitucionales, debe abstenerse de hacer nada pensado para favorecer a ninguna visión comprehensiva particular.[27] Llegados a este punto, es claro y fundamental el contraste entre liberalismo político y comprehensivo.[28]

47.2. Hay al menos dos formas en que se pueden desalentar las doctrinas comprehensivas: esas doctrinas, y sus estilos de vida asociados, pueden

27. [Puede decirse que los propósitos de las instituciones básicas y la política pública de la justicia como equidad son neutrales respecto de las doctrinas comprehensivas y sus concepciones asociadas del bien. La neutralidad de propósitos significa que esas instituciones y políticas son neutrales en el sentido de que pueden ser respaldadas por el común de los ciudadanos, por caer dentro del alcance de una concepción política pública. La neutralidad de propósitos contrasta con la neutralidad procedimental, entendida por referencia a un procedimiento que puede ser legitimado, o justificado, sin apelar a valores morales en absoluto, sino, como mucho, a valores neutrales tales como la imparcialidad, la consistencia y otros por el estilo. La justicia como equidad no es neutral procedimentalmente. Obviamente, sus principios de justicia son sustantivos y expresan mucho más que valores procedimentales; y lo mismo vale decir de sus concepciones políticas de la sociedad y de la persona, que están representadas en la posición original. Véase *Political Liberalism,* Nueva York, Columbia University Press, 1993, conf. V, §5, esp., págs. 191-192 (trad. cast.: *El liberalismo político,* Barcelona, Crítica, 1996, págs. 225-226).

28. Los varios párrafos siguientes están adaptados de mi réplica en «Fairness to Goodness», §VI, a una objeción planteada por Thomas Nagel en su reseña de *Teoría* titulada «Rawls on Justice», en *Philosophical Review,* 83 (abril de 1973), págs. 226-229. En una instructiva discusión que aquí no puedo hacer más que resumir, Nagel arguye que la configuración de la posición original en *Teoría,* aunque aparentemente neutral entre las diferentes concepciones del bien, en realidad no lo es. Nagel piensa que ello se debe a que la supresión del conocimiento (mediante el velo de ignorancia) requerida para generar la unanimidad no es igualmente equitativa con todas las partes. La razón es que los bienes primarios, en los que basan las partes su selección de principios de justicia, no son igualmente valiosos para promover todas las concepciones del bien. Dice además que la sociedad bien ordenada de la justicia como equidad tiene un fuerte sesgo individualista, un sesgo que es arbitrario porque no se establece ninguna objetividad entre concepciones del bien. La réplica en el texto de arriba complementa de dos maneras la que di en «Fairness to Goodness». Aclara, en primer lugar, que la concepción de la persona usada para confeccionar una lista factible de bienes primarios es una concepción política; y, en segundo lugar, que la misma justicia como equidad es una concepción política de la justicia. Una vez que entendemos de este modo la justicia como equidad y las concepciones que pertenecen a ella, podemos dar una réplica más poderosa a la objeción de Nagel, siempre que se acepte, por supuesto, que la neutralidad de influencias es impracticable.

estar en conflicto directo con los principios de justicia; o bien, pueden ser admisibles aunque no logren atraerse partidarios bajo las condiciones políticas y sociales de un régimen constitucional justo. El primer caso viene ilustrado por una concepción del bien que exige la represión o la degradación de ciertas personas por motivos, digamos, raciales, étnicos o perfeccionistas, cual era el caso, por ejemplo, de la esclavitud en la antigua Atenas o en el sur prebélico. Ejemplos del segundo caso pueden serlo ciertas formas de religión. Supongamos que una religión particular, y la concepción del bien perteneciente a ella, sólo puede sobrevivir si controla la maquinaria del Estado y es capaz de practicar una intolerancia efectiva. Esa religión dejará de existir en la sociedad bien ordenada del liberalismo político. No cabe duda de que hay casos así y que dichas doctrinas pueden perdurar, pero siempre entre segmentos relativamente pequeños de la sociedad.

La cuestión es ésta: si en un régimen constitucional justo algunas concepciones van a extinguirse y otras apenas lograrán sobrevivir, ¿quiere esto decir sin más que su concepción política de la justicia no es neutral entre ellas? Dadas las connotaciones del término «neutral», *quizá* no lo sea, lo que significa que tenemos una dificultad con ese término. Pero la cuestión importante es, sin duda, la de si la concepción política está arbitrariamente sesgada en contra de esas visiones, o mejor aún, si es justa o injusta con las personas que se identifican, o podrían identificarse, con ellas. Sin mayores explicaciones, no parece que sea injusta con dichas personas, pues en ninguna concepción de la justicia política pueden evitarse las influencias sociales que favorecen a determinadas doctrinas en detrimento de otras. Ninguna sociedad puede incluir en su seno todos los estilos de vida. Podemos ciertamente lamentarnos del limitado espacio, por así decir, de los mundos sociales, y del nuestro en particular; y podemos deplorar algunos de los efectos inevitables de nuestra cultura y nuestra estructura social. Como dijo hace tiempo Isaiah Berlín (era uno de sus temas fundamentales), no hay mundo social sin pérdidas, es decir: no hay mundo social que no excluya algunos estilos de vida que realicen de un modo especial ciertos valores fundamentales. La naturaleza de su cultura y de sus instituciones nos resulta demasiado antipática.[29] Pero estas exclusiones inevitables no deben confundirse con un sesgo arbitrario o con la injusticia.

29. Véase el ensayo de Berlín «The Pursuit of the Ideal», en *The Crooked Timber of Humanity,* Nueva York, Knopf, 1991, esp. págs. 11-19 (trad. cast.: *El fuste torcido de la humanidad,* Barcelona, Península, 1992). Véase también su «Two Concepts of Liberty» (1958), reimpreso en *Four Essays on Liberty,* Nueva York, Oxford University Press, 1969, págs. 167

47.3. La objeción debe ir más allá y plantear que la sociedad bien ordenada del liberalismo político no consigue establecer, de un modo permitido por las circunstancias existentes —circunstancias que incluyen el hecho del pluralismo razonable—, una estructura básica justa dentro de la cual los estilos permisibles de vida tengan una oportunidad equitativa de mantenerse a sí mismos y de atraerse partidarios a través de las generaciones. Pero si una concepción comprehensiva del bien es incapaz de perdurar en una sociedad que garantiza las familiares libertades básicas iguales y la tolerancia mutua, no hay ningún modo de preservarla que sea consistente con los valores democráticos articulados mediante la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos considerados como libres e iguales. Esto plantea, pero por supuesto no zanja, la cuestión de si el correspondiente estilo de vida es viable bajo otras condiciones históricas, y si hemos de lamentar su desaparición.[30]

y sigs. (trad. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad,* Madrid, Alianza, 2000). A menudo se atribuye a Max Weber una visión similar; véanse, por ejemplo, los ensayos «Politics as a Vocation» (1918) en H. H. Gerth y C. Wright Mills (comps.), *From Max Weber: Essays in Sociology,* Nueva York, Oxford University Press, 1946; y «The Meaning of "Ethical Neutrality" in Sociology and Economics», en Edward A. Shils y Henry A. Finch (trads. y comps.), *Max Weber on the Methodology ofthe Social Sciences,* Nueva York, Free Press, 1949. Sin embargo, las diferencias entre Berlín y Weber son notables. No puedo entrar en esto ahora excepto para decir que, a mi entender, la visión de Weber descansa en una forma de escepticismo de los valores y de voluntarismo; la tragedia política surge del conflicto de los compromisos subjetivos y las voluntades firmes. Por el contrario, para Berlin el dominio de los valores es objetivo: la cuestión es más bien que el entero abanico de valores es demasiado amplio como para encontrar acomodo en cualquier mundo social. No sólo son incompatibles entre sí, e imponen exigencias contrapuestas a las instituciones, sino que no existe una familia de instituciones factibles que pueda disponer del suficiente espacio para acogerlos a todos. Que no haya un mundo social sin pérdidas es algo arraigado en la naturaleza de los valores y del mundo. Gran parte de la tragedia humana es reflejo de ello. Una sociedad liberal justa puede hacer mucho más espacio que otros mundos sociales, pero nunca sin pérdidas.

30. Pues puede que a menudo tengamos que decir que la desaparición de ciertos estilos de vida es algo lamentable. Es demasiado optimista decir que sólo los estilos de vida impropios son abandonados en un régimen constitucional justo. Los partidarios de las concepciones que no pueden florecer objetarían que el liberalismo político no les concede el espacio suficiente. Pero no hay más criterio para decidir cuándo el espacio es suficiente que el de una concepción política razonable y defendible en sí misma. La idea de espacio suficiente es metafórica y su significado no es otro que el de mostrar el abanico de doctrinas comprehensivas permitidas por los principios de dicha concepción, principios que los ciudadanos pueden respaldar como dignos de su entera" lealtad. Podría seguirse planteando la objeción de que la concepción política es incapaz de identificar el espacio correcto, pero ésta es sencillamente la cuestión de cuál es la concepción política más razonable.

La experiencia histórica muestra que muchos estilos de vida superan la prueba de perduración y de atracción de partidarios a lo largo del tiempo en una sociedad democrática; y si los números no son la medida del éxito (¿y por qué habrían de serlo?), muchos superan esa prueba con igual éxito: grupos diferentes con tradiciones y estilos de vida distintivos encuentran que diferentes visiones comprehensivas son enteramente dignas de su lealtad. Así pues, la cuestión de si el liberalismo está arbitrariamente sesgado en contra de ciertas concepciones y en favor de otras se transforma en la cuestión de si, dados el hecho del pluralismo razonable y las otras condiciones históricas del mundo moderno, realizar sus principios en las instituciones establece condiciones de trasfondo equitativas en las que puedan defenderse y perseguirse diferentes concepciones del bien. El liberalismo político está injustamente sesgado en contra de ciertas concepciones comprehensivas sólo si, digamos, las únicas concepciones que pueden perdurar en una sociedad liberal son las individualistas, o si éstas son tan preponderantes que no dejan florecer las asociaciones que defienden los valores de la religión o la comunidad, y más aún, si las condiciones que conducen a este resultado son ellas mismas injustas.

47.4. Un ejemplo puede aclarar este punto: diversas sectas religiosas se oponen a la cultura del mundo moderno y desean llevar su vida en común aisladas de las influencias externas. Aquí surge un problema a propósito de la educación de sus hijos y de las exigencias que el Estado puede imponer. Los liberalismos de Kant y Mill pueden justificar exigencias diseñadas para promover los valores de la autonomía y la individualidad como ideales que han de gobernar gran parte de la vida, si no toda ella. Pero el liberalismo político tiene un objetivo diferente y exige mucho menos. Pedirá que la educación de los hijos incluya cosas tales como el conocimiento de sus derechos constitucionales y cívicos, de modo que, por ejemplo, sepan que existe la libertad de conciencia en su sociedad y que la apostasía no es un crimen legal. Con ello se asegura que su continuada pertenencia religiosa cuando sean mayores de edad no esté basada simplemente en la ignorancia de sus derechos básicos o en el miedo al castigo por ofensas que sólo se consideran ofensas dentro de la secta religiosa. También debería su educación prepararles para ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad y capacitarles para ser autosuficientes; debería estimular asimismo las virtudes políticas para que puedan honrar los términos equitativos de la cooperación social en sus relaciones con el resto de la sociedad.

Aquí puede objetarse que exigir a los niños que entiendan la concepción política de ese modo es, en realidad, aunque no en intención, educarles en una concepción comprehensiva liberal. Hacer lo uno puede llevar a lo otro, aunque sólo sea porque, una vez sabemos lo primero, podemos pasar por nuestra cuenta a lo segundo. Debemos dar por supuesto que esto puede de hecho ocurrir en algunos casos. Y hay ciertamente alguna semejanza entre los valores del liberalismo político y los valores de los liberalismos comprehensivos de Kant y Mill.[31] Pero la única manera en que se puede responder a estas objeciones es estableciendo las grandes diferencias, tanto en alcance como en generalidad, entre el liberalismo político y el comprehensivo, tal como los he definido. Acaso no haya más remedio que aceptar, a menudo con pesar, las consecuencias inevitables de las exigencias razonables sobre la educación de los hijos. Yo quisiera pensar, sin embargo, que la descripción que he dado del liberalismo político ofrece una réplica suficiente a la objeción.

Al responder a la objeción de que el liberalismo político es injustamente hostil a ciertos estilos de vida y está sesgado en favor de otros, es fundamental que, más allá de las exigencias ya descritas, la justicia como equidad no aspire a cultivar las virtudes y los valores distintivos de los liberalismos de la autonomía y la individualidad o, en realidad, de ninguna otra doctrina comprehensiva. Porque en ese caso deja de ser una forma de liberalismo político. La justicia como equidad respeta, en la medida de lo posible, las exigencias de quienes desean abandonar el mundo moderno siguiendo los mandatos de su religión, siempre que reconozcan los principios de la concepción política de la justicia y aprecien sus ideales políticos de la persona y la sociedad. Obsérvese aquí que estamos tratando de responder a la cuestión de la educación de los hijos enteramente desde dentro de la concepción política. El interés del Estado en su educación radica en su papel como futuros ciudadanos y se centra, pues, en cosas tan esenciales como que obtengan la capacidad de entender la cultura pública y de participar en sus instituciones, que sean económicamente independientes y miembros autosuficientes de la sociedad a lo largo de toda su vida, y que desarrollen sus virtudes políticas; todo ello entendido desde un punto de vista político.

31. Y véase, por mencionar un ejemplo contemporáneo, Joseph Raz en *The Morality of Freedom,* Oxford, Oxford University Press, 1986, esp. caps. 14 y 15.